Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft
Nouvelle Revue de science missionnaire

Redaktion Rédaction

Prof. Dr. Joh. Beckmann S. M. B.

P. Dr. Laurentius Kilger O. S. B., Uznach

P. Dr. Pierre de Menasce O. P.
Ecole des Hautes Etudes, Paris

P. Dr. Franz Solan Schäppi O. M. Cap.
Lector der Theologie, Solothurn

VI. Jahrgang. Heft 3. 1950 Sixième année. Fasc. 3.

Redaktion und Administration: Seminar Schöneck/Beckenried
Schweiz Suisse

Inhaltsverzeichnis — Sommaire

Rommelaere, P. André, P. B., La Préparation au baptême dans les missions d'Afrique noire (II) 161

Cieslik, Hubert, S. J., Das Christen-Verbot in Japan unter dem Tokugawa-Regime (I) 175

Sugranges de Franch, Prof., Ramon Llull, Docteur des Missions (II) 193

Henninger, P. Jos., S.V.D., Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran: IX. Auferstehung und Weltgericht (I) 207

Wynen, Sr. M. Elise, SCMM,M.D., The Evolution of a Mission Hospital 218

Tellkamp, P. Aug., S.V.D., Kulturarbeit eines Missionars in China 222

Beckmann, Joh., S.M.B., P. Dorotheus Schilling (1886—1950) 223

Literarische Umschau — Revue des Revues 227

Kilger, P. Laur., O.S.B., Die portugiesischen Missionen in Indien 1500—1542.

Besprechungen — Comptes Rendus 231

Paventi, Chiesa Missionaria (Seumois) - Pio de Mondreganes, Manuale de Missionologia (Specker) - Tragella, Spiritualitá missionaria (Kilger) - Wiedemann, Karl der Große (Kilger) - Laures, Nobunaga (Beckmann) - Termer, Quauhtemallan und Cuzcatlan (Kilger) - R. A. Garcia, Acción cultural en Guinea española (Schaeppi) - Van Wing-Goemé, Annuaire (Beckmann) - Croidys, Ins Land der Geister (Kilger) - Schafer, Sie hörten seine Stimme (Beckmann) - Hardy, Le R. P. Aupiais (Beaupin) - Masson, Lo Pa Hong (Beckmann) - Schmidt, Ursprung der Gottesidee, VIII/IX (Bühlmann) - Abd-el-Jalil, Aspects intérieurs de l'Islâm (Henninger) - Koller, Berbère Marocain (Henninger) - Nagendranak Gupta, Gandhi (Ohm) - Rajendra Prasad, Gandhi and Bihar (Ohm).

Die «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft» erscheint vier Mal jährlich, in Heften von je 80 Seiten. Abonnementspreis für die Schweiz Fr. 10.40, Ausland Fr. 14.— (Amerika $ 4.—). Schweiz: Postcheck: Luzern, № VII, 10781.

Bestellungen und alle Sendungen (Rezensions- und Tauschexemplare) sind zu richten an:
Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft
Seminar Schöneck
Beckenried (Schweiz).

La «Nouvelle Revue de science missionnaire» paraît quatre fois par an, en fascicules de 80 pages. Le prix de l'abonnement pour la Suisse est de fr 10.40, pour l'étranger de fr 14.— (p. l'Amérique $ 4.-). Pour la Suisse: Chèque postal: Lucerne, N° VII 10781.

Pour l'abonnement et tout envoi s'adresser à la:
Nouvelle Revue de science missionnaire
Séminaire Schöneck / Beckenried (Suisse).

La Préparation au baptême dans les missions de l'Afrique noire.

Par André Rommelaere, P. B., Licencié en Théologie, Louvain

II. L'organisation de la préparation au baptême.

Nous ne donnerons ici qu'un aperçu général de l'organisation de la préparation au baptême. Nous ne pouvons en effet entrer dans le détail des méthodes suivies dans les différentes missions. Celles-ci s'inspirent d'ailleurs de quelques idées générales adoptées partout et se révèlent ainsi sous des traits communs qu'on peut mettre en relief sans encourir le reproche d'une généralisation hâtive. Elles se trouvent formulées surtout dans deux documents officiels, les Instructions des Ordinaires du Congo belge et celles de Mgr Roelens; tous deux semblent avoir exercé une influence prédominante en Afrique. Pour relever les différences de méthode les plus notables qui se rencontrent dans les autres missions de l'Afrique nous ferons aussi appel, en les comparant aux deux premiers, aux autres documents dont nous disposons.

Le but de la préparation au baptême est double: d'une part, instruire graduellement les candidats des vérités fondamentales de la doctrine chrétienne; d'autre part, les amener à rompre avec la vie païenne et à vivre selon les exigences de la foi chrétienne. Cette double préparation, intellectuelle et morale, est répartie en plusieurs étapes. Il faut d'abord faire rayonner la vérité chrétienne dans le milieu païen, et, par différents moyens, susciter chez les païens le désir de la conversion [45]. — Il faut ensuite, avant de les admettre au catéchuménat, purifier et affermir les motifs de leur conversion par une première instruction et par le renoncement aux pratiques incompatibles avec le christianisme. Il faut enfin, durant une espèce de noviciat, parachever l'œuvre commencée par une initiation complète et immédiate à la vie chrétienne.

Ces exigences, déjà amplement soulignées dans les Monita ad Missionarios [46], ont conduit dans la plupart des missions africaines à l'institution d'une préparation à deux degrés bien distincts, connus sous des dénominations d'ailleurs diverses. Le cardinal Lavigerie, nous l'avons vu, avait déjà divisé les néo-convertis en trois ordres: les «postulants», les catéchumènes et les «fidèles» ou baptisés. Sa formule a été adoptée ensuite par la Conférence des Ordinaires du Congo belge et par le Directoire

---

45 Cfr A. Volpert, Die Gewinnung von Katechumenen, Blätter für die Missionskatechese, t. III, 1938, p. 43-48. Nous ne pouvons nous étendre ici davantage sur les méthodes de conversion suivies dans les missions. C'est un sujet vaste et complexe. Pour s'en convaincre, il suffit de lire, pour la Chine: J. Jennes, Het Godsdienstonderricht in China, Brasschaat, 1942, p. 51-70; 109-115; 146-164; J. Beckmann, Die katholische Missionsmethode in China in neuester Zeit, Immensee, 1931, p. 95-166. Pour l'Afrique, je ne connais aucun travail de synthèse: l'article de G. Dufonteny, C.SS.R., La méthode d'évangélisation chez les non-civilisés, Bull. des Miss., t. VIII, 1927, p. 265-282, 337-349, 365-375; t. IX, 1928, p. 20-31, 116-127; t. X, 1929, p. 518-523; t. XI, 1930, p. 26-31, contient cependant bon nombre de suggestions intéressantes.

46 Monita ad Missionarios, ch. VI, art. I., Romae, 1886, p. 87-89. Dans la traduction française, Louvain, 1928, p. 117-120.

général des Spiritains. Dans d'autres missions, on ne parle souvent que du catéchuménat, au cours duquel on prépare au baptême ceux qui remplissent certaines conditions: ici cependant aussi on le fait précéder d'une sorte de précatéchuménat, qui englobe tous ceux qui veulent devenir chrétiens; on les appele parfois les «priants» ou les «adhérents». Peu importent d'ailleurs les dénominations: constatons que presque partout on exige certaines conditions de ceux qui aspirent au baptême et que de la sorte se constituent presque naturellement parmi eux deux catégories de candidats [47].

A. Le postulat.

Dans la pensée de Lavigerie comme dans la pratique courante des missions, le postulat, - ou ses équivalents, - se présente comme un des moyens les plus efficaces pour promouvoir la conversion des païens. C'est que par lui on opère la pénétration et la transformation du milieu païen et qu'on l'amène progressivement à l'acceptation du christianisme. — Un catéchiste est placé dans chaque localité importante. Il a pour tâche d'admettre et d'inscrire indistinctement tous les païens qui se présentent pour s'instruire, fussent-ils polygames ou fétichistes déclarés, «afin de mettre à la portée du plus grand nombre possible d'infidèles les vérités nécessaires au salut» [48]. Il devra ensuite les initier peu à peu aux vérités fondamentales de la doctrine chrétienne et leur enseigner les principales prières. Il leur fera aussi comprendre et pratiquer les grands préceptes moraux du christianisme et les exhortera à la prière quotidienne pour obtenir la grâce et la force de les observer [49].

Pendant le postulat, le missionnaire aura l'occasion d'examiner les motifs qui poussent le postulant à désirer le baptême. Souvent ces motifs sont dictés par des considérations humaines et intéressées qui sont d'ailleurs rarement absentes des débuts d'une conversion. Il faudra quelque temps pour que, par la réflexion, la prière et l'influence de la grâce, ils cèdent peu à peu la place aux motifs surnaturels. — Une épreuve assez longue sera également requise avant que les postulants se sentent le courage de faire les sacrifices nécessaires pour renoncer complètement au paganisme et à leur vie antérieure. Le missionnaire, lors de ses visites, s'enquerra de leurs dispositions à cet égard: il les fera venir, les interrogera et commencera le plus souvent son enquête concernant leur situation matrimoniale. De la sorte un triage s'opérera lentement parmi eux. Un certain nombre sera prêt, après le temps normal du postulat,

---

47 Dans les pages qui suivent, nous nous attacherons surtout à décrire l'organisation de la préparation des adultes au baptême. Pour la jeunesse scolaire, cette préparation se fait dans les écoles, ou du moins conjointement avec l'enseignement donné à l'école. Ainsi, dans plusieurs vicariats, on exige des enfants un effort spécial en leur imposant des instructions données en dehors du programme et des heures de classe; dans d'autres vicariats on sépare les enfants catéchumènes des enfants chrétiens pour les heures de catéchisme, prévues au programme scolaire.

48 Congrégation du Saint-Esprit et du Saint-Cœur de Marie, Directoire général des missions, Paris, 1930, p. 126.

49 Cfr J. Mazé, Les catéchistes agents de conversion dans le vicariat du Nyassa, Les conversions, VIII Sem. de miss. 1930, p. 171-184.

à commencer le catéchuménat; d'autres, bien qu'animés d'un désir sincère du baptême, n'auront pas le courage de renoncer à la polygamie ou d'affronter les ennuis et les persécutions de leur milieu païen; ils resteront donc provisoirement dans le postulat; d'autres enfin, à cause de leur vie relâchée et de l'absence complète du désir de conversion, se retireront d'eux-mêmes ou seront exclus.

De ce qui précède il résulte déjà que la durée du postulat ne peut être la même pour tous et variera selon les dispositions du sujet. L'expérience a montré qu'il faut normalement un temps relativement long pour arriver aux résultats visés. Une durée minima, visant les cas ordinaires, a donc été fixée dans plusieurs missions. Ainsi, dans le vicariat de Baudouinville, au Congo belge, Mgr Roelens prescrit les règles suivantes: le postulat dure régulièrement deux ans et peut être prolongé indéfiniment; il peut cependant être abrégé si le postulant a déjà suivi des instructions avant le postulat, ou si, venant de l'étranger, il donne la preuve, par sa connaissance de la doctrine, d'avoir déjà assisté avec assiduité aux catéchismes. Pour les autres cas, ceux p. ex. des âmes exceptionellement bien disposées, on peut toujours recourir à l'Ordinaire [50].

Deux ans de postulat sont également exigés dans presque toutes les missions des Pères Blancs, dans le vicariat de Bagamoyo et dans plusieurs vicariats du Congo belge. Dans beaucoup d'autres missions cependant le postulat ne comporte qu'une année. D'autres enfin n'ont pas fixé une durée normale; les candidats y sont admis au catéchuménat dès qu'ils remplissent les conditions requises, donc après avoir passé un temps suffisant dans le précatéchuménat.

La durée du postulat dépend d'ailleurs beaucoup de l'intensité de la préparation donnée aux postulants et des conditions locales. Ainsi, dans le vicariat de Baudouinville, on leur donne deux ou trois instructions par semaine dans les centres de mission et les chapelles-écoles, et au moins une leçon par semaine dans les villages. Pour être admis au catéchuménat, ils doivent avoir assisté, durant les six derniers mois, au moins aux deux tiers des catéchismes [51]. Souvent aussi, on les groupe selon l'âge et le sexe, pour leur donner séparément l'enseignement religieux.

La catéchèse présentée aux postulants comprend surtout les vérités fondamentales du christianisme. Déjà les Monita divisaient en trois classes les dogmes chrétiens: les vérités qui sont à la portée de l'intelligence, les mystères de deuxième ordre et les mystères de premier ordre. Ils prescrivaient qu'on enseigne la religion chrétienne par degrés en commençant par les premières vérités: existence et attributs de Dieu, immortalité de l'âme, nécessité de la religion, grands préceptes moraux [52].

---

50 V. Roelens, Instructions aux missionnaires Pères Blancs du Haut-Congo, 2e éd., Maison-Carrée, 1938, p. 137-140.

51 Ibid., p. 137-142.

52 Monita ad Missionarios, Romae, 1886, p. 88-91. Dans la traduction française, Louvain, 1928, p. 119-123.

Quant à Lavigerie, il insista à plusieurs reprises pour qu'on observât la même progression dans l'enseignement organisé dans ses missions: «aux postulants on n'enseignera que les vérités fondamentales de l'ordre naturel éclairé par la Révélation: existence de Dieu, immortalité de l'âme, distinction du bien et du mal, loi morale telle que l'enseigne le Décalogue, peines et récompenses d'une autre vie» [52a]. Actuellement on va souvent bien plus loin; après avoir fait comprendre les vérités fondamentales sur lesquelles reposent les rapports essentiels entre Dieu et l'homme, on donne déjà un aperçu général de toute la doctrine chrétienne, sans exposer toutefois la théorie sur les sacrements. On insiste surtout sur l'histoire de la chute et de la Rédemption, sur les moyens surnaturels d'obtenir le salut, ainsi que sur la doctrine touchant les anges et les démons: ces vérités sont de nature à aider les postulants à renoncer aux pratiques païennes et à embrasser résolument le christianisme [53]. Comme on le voit, la première partie du petit catéchisme est passée en revue; dans certaines missions les postulants adultes sont obligés d'en apprendre le texte par cœur, tandis que dans d'autres missions on ne pose cette exigence que pour les enfants catéchumènes.

La première formation morale et religieuse des futurs catéchu-chumènes est intimement liée à leur instruction et avance graduellement avec celle-ci. Dès qu'ils ont assimilé les vérités fondamentales, les postulants apprennent le Pater, l'Ave et les prières du matin et du soir, qui comprennent entre autres le Credo et les actes de foi, d'espérance, de charité et de contrition; on les engage à réciter journellement et avec ferveur ces prières, pour obtenir la grâce du baptême [54]. Souvent aussi, on les convie avec les catéchumènes et les baptisés à assister aux exercices religieux, qui ont lieu le dimanche à la chapelle-école, sous la présidence du catéchiste. On leur apprend en outre la nécessité du baptême et la manière de l'administrer, ainsi que l'efficacité de l'acte de contrition parfaite, que l'on conseille de faire fréquemment [55]. — On leur enseigne aussi les grands préceptes moraux du christianisme, contenus dans le Décalogue, et on tâche de les amener à briser avec le passé païen. On leur montre combien les pratiques superstitieuses et les vaines observances sont contraires au christianisme, et comment la luxure, surtout la polygamie, ainsi que la haine du prochain sont incompatibles avec l'Évangile. Ils devront donc, avant de passer au catéchuménat, détruire les objets superstitieux qu'ils possèdent chez eux, renvoyer leurs femmes sauf une, se défaire des sentiments de haine et de vengeance si fréquents chez les païens. Tant qu'ils n'en auront pas le courage, ils resteront au postulat, puisqu'ils ne

---

[52a] Instructions du cardinal Lavigerie, Maison-Carrée, 1939, p. 131-133; voir aussi p. 80-81.

[53] Société des missionnaires d'Afrique, Directoire des Constitutions, Maison-Carrée, 1938, p. 225-226. V. Roelens, Instructions aux missionnaires Pères Blancs du Haut-Congo, Maison-Carrée, 1938, p. 122-124.

[54] Congrégation du Saint-Esprit et du Saint-Cœur de Marie, Directoire général des missions, Paris, 1930, p. 127.

[55] V. Roelens, Instructions, p. 138-139.

se trouvent pas dans les conditions de vie conformes aux règles de la morale chrétienne.

Tel est le travail de «conversion» qui doit être accompli durant le postulat. On voit qu'il est déjà considérable. Le désir du baptême qui amène le païen à s'y faire inscrire est ainsi épuré, fortifié par une première assimilation de la vérité chrétienne, et concrétisé dans un renoncement complet au paganisme et dans une orientation définitive vers le christianisme.

Le passage du postulant au catéchuménat est assez généralement très marqué: un examen de sa conduite et de sa connaissance religieuse et une cérémonie spéciale, avec remise d'un insigne religieux, mettent en relief la fin du postulat.

L'examen porte sur les résultats des efforts accomplis durant le postulat. Les exigences concrètes diffèrent de vicariat à vicariat. Elles peuvent néanmoins être classées sous les formules générales suivantes, fixées par la Conférence des Ordinaires du Congo belge: «1. avoir achevé le temps d'épreuve prescrit pour le postulat; - 2. avoir répondu d'une manière satisfaisante à un interrogatoire sur les connaissances religieuses exigées par la mission; - 3. se trouver dans des conditions de vie telles que celles-ci ne soient pas un obstacle à son futur baptême» [56].

L'examen du premier point ne porte pas uniquement sur le temps matériel passé au postulat, mais encore et surtout sur l'assiduité du postulant aux instructions et aux exercices du dimanche. On estime en effet à bon droit que par son application il doit fournir une preuve palpable de la sincérité de son désir du baptême. Outre ce «désir sincère de se faire chrétien», le postulant doit posséder «une certaine notion des engagements qu'il va contracter en acceptant le baptême et une volonté effective de conformer sa conduite aux prescriptions de la religion» [57]. Cette volonté ne se prouve que par des actes; ainsi seront exclus «les féticheurs de profession, ceux qui gardent ostensiblement ou honorent des fétiches ou talismans superstitieux, ceux qui sont actuellement polygames ou concubinaires publics, ceux qui mènent une vie publiquement scandaleuse» [58].

Ce dernier point soulève la question de l'examen de la situation matrimoniale des catéchumènes. Elle est longuement traitée, aussi bien dans les Instructions de la Conférence des Ordinaires du Congo belge que dans les Instructions ou Statuts propres aux missions. Pour des raisons pratiques, - qu'il serait trop long de détailler ici, - on a adopté généralement l'attitude suivante: sont admis au catéchuménat les postulants qui sont actuellement monogames. Au cours de leur catéchuménat, les missionnaires examineront avec soin la validité de ces unions monogames et les moyens de les régulariser après le baptême par

---

56 Missions catholiques du Congo belge, Instructions aux missionnaires, n. 69, Stavele, 1926, p. 45.

57 Ibid., p. 44.

58 Ibid., p. 45.

l'application des privilèges et facultés dont ils jouissent. En attendant, on tolère la cohabitation de ces catéchumènes en les laissant dans la bonne foi [59].

A cet examen de la conduite du postulant on joint celui de sa connaissance de la doctrine enseignée au postulat, selon les directives de l'Ordinaire. On se montre habituellement plus indulgent pour les vieux et les vieilles et pour les gens à esprit obtus; pour ceux-ci on se contente de l'indispensable [60].

Si le postulant donne satisfaction sur tous les points indiqués, on prononce son admission au catéchuménat. Mais, afin de lui montrer davantage l'importance des engagements qu'il va prendre, on organise souvent «une cérémonie solennelle d'admission au catéchuménat». Au Congo belge, elle comprend, outre une instruction de circonstance, un renoncement public et solennel au fétichisme et à la polygamie, une profession de foi catholique et une promesse de rester toujours fidèle disciple du Christ, une demande formelle du baptême, enfin l'imposition solennelle d'un insigne distinctif des catéchumènes. Cet insigne est souvent une croix ou une médaille, portées ostensiblement sur la poitrine par le catéchumène [61]. A partir de ce moment l'ex-postulant devient officiellement catéchumène, et commence donc sa préparation plus prochaine au baptême et à la vie chrétienne.

B. Le catéchuménat.

«Le catéchuménat proprement dit doit être une période non seulement d'instruction, mais encore d'épreuve et de préparation plus immédiate au baptême. Ce doit être une espèce de noviciat de la vie chrétienne» [62]. Il comporte ainsi un programme d'instruction et de formation morale bien déterminé dans chaque mission. C'est au Chef de mission qu'il incombe d'en délimiter la durée, ainsi que les conditions permettant de déroger à la règle générale.

La règle de la durée n'est toutefois pas aussi rigide qu'on pourrait le croire à première vue; elle reste au contraire assez souple pour se plier aux exigences concrètes des milieux et même des personnes. La Conférence des Ordinaires du Congo belge fixe la durée du catéchuménat à deux ans et demi, y compris le postulat; mais elle ajoute les explications suivantes: «La durée de cette probation devra être entendue en ce sens qu'elle consistera, soit dans une période ininterrompue d'instruction et d'épreuve correspondant à la durée fixée, ou bien dans une période plus

---

59 Sur les raisons de cette pratique et sur la façon dont on procède à cet examen canonique, on peut consulter entre autres: Missions catholiques du Congo belge, Instructions aux missionnaires, éd. Stavele, 1926, n. 71-75, p. 45-48; V. Roelens, Instructions, p. 140-142, 507-511.

60 V. Roelens, Instructions, p. 142.

61 Missions catholiques du Congo belge, Instructions aux missionnaires, n. 76, p. 48-49; Directoire Général des Spiritains, p. 128. On trouvera un formulaire de la cérémonie d'admissions dans le vicariat de Baudouinville dans V. Rœlens, Instructions, p. 502-507.

62 Missions catholiques du Congo belge, Instructions aux missionnaires, n. 69, p. 44.

longue d'instruction et d'épreuve irrégulières équivalant, moralement parlant, à la durée de la période requise» [63]. Quant aux exceptions, la Conférence précise «qu'elles sont réservées aux Ordinaires ou à ceux auxquels ils auraient communiqué leurs pouvoirs à ce sujet. Les missionnaires recourront à eux dans tous les cas difficiles et spécialement dans les cas suivants: 1. quand il y a un danger réel de voir un village envahi par une secte hérétique; - 2. quand il y a un danger réel de voir passer à l'hérésie des catéchumènes, sur lesquels se fonde d'ailleurs un espoir sérieux de vie catholique sans scandale; - 3. lorsqu'un mariage est urgent et que l'un des fiancés est païen . . .» [64]. Par contre, le baptême doit être différé pour ceux dont on prévoit, avec une certitude morale, l'apostasie, le retour au fétichisme ou à la polygamie, ainsi que pour les fiancés et les époux dont l'union est trop exposée à être rompue après le baptême [65]. De même les fautes graves et les rechutes d'un catéchumène peuvent motiver la prolongation et même l'exclusion du catéchuménat [66]. Les Statuts synodaux de l'Ouganda prévoient la réduction du temps de l'épreuve pour les vieillards, pour les baptisés in articulo mortis revenus à la vie, pour ceux qui sont fiancés à des néophytes, et pour les catéchumènes qui ont donné des preuves plus qu'ordinaires de courage surnaturel [67]. Cette dernière concession avait déjà été faite par Lavigerie lui-même, sur les instances des premiers missionnaires de l'Ouganda [68]. Ces exemples suffisent à donner une idée des cas qui peuvent motiver une exception à la règle fixée dans chaque territoire concernant la durée du catéchuménat.

L'organisation du catéchuménat diffère notablement de vicariat à vicariat. On peut distinguer, en gros, deux systèmes: celui des catéchuménats centraux et celui des catéchuménats ruraux. Le premier sépare les catéchumènes de leur milieu païen: on les installe à la mission dans des habitations spéciales, pour un temps plus ou moins long, afin de pouvoir leur donner une instruction et une éducation plus soignées et plus suivies. Il est encore en vigueur, par exemple, dans les vicariats de Kisantu et du Kwango, dans les postes où la majeure partie de la population est encore païenne. Durant une période de deux ans à deux ans et trois mois, les catéchumènes adultes, même les mariés, s'installent à la mission, où ils reçoivent des instructions deux fois par jour [69]. —

---

63 Ibid., n. 66, p. 43.

64 Ibid., n. 66-67, p. 43. Pour le dernier cas mentionné, il faudrait détailler davantage les initiatives qu'on a prises dans certaines missions. En effet, pour donner à des catéchumènes fiancés à des baptisés une formation chrétienne plus intense et plus brève, on les réunit souvent dans des catéchuménats spéciaux. C'est surtout le cas pour des fiancées dont l'éducation chrétienne est confiée aux Sœurs. Celles-ci acceptent souvent aussi d'autres fiancées déjà chrétiennes pour les préparer au mariage et à leur fonction de mères de familles chrétiennes.

65 Ibid., n. 80, p. 51.

66 V. Roelens, Instructions, p. 144-146.

67 Statuts synodaux du vicariat de l'Uganda, Bukalasa, 1923, p. 112.

68 Instructions du cardinal Lavigerie, Maison-Carrée, 1939, p. 208, 241-242.

69 A. Verwimp, De la formation morale et religieuse des Indigènes, Première Conférence Plénière, Léopoldville, 1932, p. 139-140.

Cette méthode a été aussi celle de plusieurs missions spiritaines, qui l'ont cependant combinée le plus souvent avec la deuxième. Ainsi, au Gabon, jusqu'en 1912, les catéchumènes étaient rassemblés à la station; depuis cette date, ils sont instruits dans les succursales pendant deux ans, puis à la station pendant les six derniers mois. Ce dernier système est en vigueur également dans les missions de Brazzaville et de l'Oubangi-Chari [70]. Au Cameroun, l'organisation est quelque peu autre: les chrétiens et les catéchumènes y doivent, tout en restant dans leur région et dans leur tribu, se séparer des païens et s'établir en des villages chrétiens pour y mener la vie chrétienne sous la conduite de leurs catéchistes. C'est dans ce milieu même, où ils devront continuer à vivre plus tard, que les catéchumènes achèveront leur initiation [71].

Le stage des catéchumènes dans les catéchuménats centraux est appliqué également dans les vicariats de l'Ouganda et du Lac-Albert. Ce stage, d'une durée de six mois et comportant des exercices journaliers, se faisait, au début, à la station. Cependant, pour des raisons multiples, entre autres l'affluence de catéchumènes, des catéchuménats «réguliers» ou des «catéchuménats de secteur» ont été érigés, dès 1902, dans les principales succursales. Conçus sur le type du catéchuménat de la station, ils sont dirigés par plusieurs catéchistes de choix et reçoivent fréquemment la visite des missionnaires. Les catéchumènes qui y font leur stage doivent aller passer les dernières semaines avant le baptême à la station même. Depuis 1912, en Ouganda, les six mois ont été divisés en trois mois avant et trois mois après le baptême, cette pratique permettant un apprentissage plus soigné de la vie chrétienne et sacramentelle [72].

Dans nombre de missions cependant, les missionnaires, pour des raisons le plus souvent pratiques, ont préféré le système des catéchuménats ruraux. Par suite de l'impossibilité de réunir les catéchumènes, on tâche, autant que possible, de les instruire sur place. Prenons de nouveau l'exemple du vicariat de Baudouinville. On y organise, dans les stations et dans les chapelles-écoles, des centres d'instruction où tous les catéchumènes, habitant dans un rayon de cinq kilomètres, doivent se rendre régulièrement. Pour ceux qui habitent plus loin, on tâche d'organiser des centres d'instruction plus rapprochés; ils devront, s'ils veulent devenir chrétiens, s'imposer la peine de s'y rendre régulièrement ou bien s'établir à proximité. Il va sans dire que dans cette organisation on doit surtout faire appel aux catéchistes, dont la valeur n'est pas toujours égale. C'est pourquoi Mgr Roelens exprime le souhait de voir introduire, là où la chose s'avère possible, le système des catéchuménats centraux: les catéchumènes y jouissent d'un contact journalier avec les missionnaires et reçoivent d'eux une formation plus soignée. Il demande qu'on tâche de les réunir à la station au moins durant les six

---

70 A. Engel, Die Missionsmethode, p. 70-72.
71 E. Keller, Méthodes d'apostolat au Cameroun, Bull. des miss., t. XVI, 1937, p. 270-74.
72 Statuts synodaux du vicariat de l'Uganda, p. 70-71, 111-113.

dernières semaines précédant le baptême. On leur donne alors une ou deux instructions par jour [73].

Le système des catéchuménats ruraux est largement répandu dans les missions africaines, où celui des catéchuménats centraux se révèle souvent pratiquement impossible. Son organisation générale, bien que différente dans les détails, est souvent assez apparentée à celle que nous venons de décrire: on cherche à former les catéchumènes sur place, de la manière la mieux adaptée aux circonstances locales, en recourant très largement à l'aide des catéchistes. Souvent aussi on s'efforce, dans la mesure du possible, de les réunir à la station durant les dernières semaines avant le baptême [74].

Si la première méthode peut invoquer l'avantage considérable d'une préparation plus soignée au baptême, la deuxième possède celui de rendre beaucoup plus aisée aux gens l'entrée dans l'Église. En beaucoup d'endroits, en effet, on peut difficilement imposer aux gens l'abandon de leurs champs et de leurs villages pendant plusieurs mois consécutifs. Cette deuxième méthode semble donc devoir prévaloir de plus en plus. Le développement des entreprises agricoles et de l'industrie entraîne inévitablement des changements plus au moins profonds dans les conditions de vie de la population. Et là où la majeure partie de la population mâle adulte y est occupée, les catéchumènes ne peuvent plus quitter leur emploi pour un temps relativement long. On doit donc chercher le moyen d'assurer leur instruction sur place, dans les camps ouvriers par exemple. Ici encore des initiatives intéressantes ont été prises.

De quelque façon qu'on organise les catéchuménats, c'est toujours le même but qu'on vise: l'instruction et la formation morale des catéchumènes. Par la pratique même de la vie chrétienne, le néophyte fervent parachèvera le travail amorcé au catéchuménat et tâchera de s'assimiler de plus en plus les doctrines et les vertus chrétiennes. L'effort déployé avant le baptême ne vise en somme qu'à procurer au catéchumène l'instruction et la formation strictement requises pour qu'il puisse, dès son baptême, commencer à mener une vie chrétienne sérieuse.

Ainsi, quant à l'instruction, on doit lui donner «le degré d'instruction requis et suffisant, (qui) comprend la connaissance de tout ce qui est nécessaire de nécessité de moyen et de précepte, et tout ce qui est requis pour pouvoir vivre en bon chrétien, et, en particulier, pour recevoir les sacrements de Baptême, de Pénitence, d'Eucharistie et de Mariage» [75]. Quant à la conduite, on exige qu'il offre des garanties suffisantes de persévérance; c'est pourquoi «on exigera que pendant les six mois au moins qui précèdent le baptême, les catéchumènes ne se soient rendus coupables d'aucune faute passible d'une pénitence publique» [76]. Mgr

73 V. Roelens, Instructions, p. 148-150, 165.
74 Missions catholiques du Congo belge, Instructions aux missionnaires, n. 83, p. 53.
75 Missions catholiques du Congo belge, Instructions aux missionnaires, n. 78, éd. Stavele, 1926, p. 50.
76 Ibid., n. 80, n. 51.

Roelens précise: «Ils (les missionnaires) se garderont de se montrer trop exigeants pour leur conduite. . . . Ils ne viseront qu'à leur faire observer en gros les commandements de Dieu, et, s'ils y arrivent, ils devront se déclarer pleinement satisfaits. Un catéchumène qui peut passer son temps de probation sans gros scandales et en assistant aux instructions et exercices religieux avec une assiduité convenable est apte au baptême» [77].

L'instruction religieuse des catéchumènes, qu'elle soit faite par le missionnaire lui-même ou par l'intermédiaire de catéchistes, soulève un certain nombre de problèmes que nous ne ferons que signaler. Ils se confondent avec ceux de l'enseignement religieux des noirs, aussi bien après qu'avant le baptême.

D'abord le missionnaire doit posséder une solide connaissance de la mentalité et de la langue des indigènes afin de pouvoir exposer les mystères chrétiens dans un langage intelligible aux auditeurs et dépouillé de formes trop exclusivement occidentales. C'est ce qu'explique de façon fort claire Mgr De Clercq [78]. A ce sujet les Directoires et Statuts synodaux des missions donnent généralement des instructions pressantes. — Une autre exigence concerne la création d'un langage religieux apte à désigner les réalités surnaturelles sans en dénaturer le sens. La difficulté a déjà été résolue pour la plupart des idiomes africains. En principe, on a simplement créé de nouveaux termes par des translittérations; cependant les cas ne sont pas rares où l'on a emprunté à la langue indigène un terme existant, quitte à en modifier le sens. Dans ces derniers cas, le danger subsiste pour les chrétiens de continuer à l'employer dans le sens païen.

Concernant la méthode d'enseignement, la plupart des Directoires insistent pour qu'on donne un enseignement concret, faisant fréquemment usage d'exemples et de paraboles [79]. Déjà Lavigerie mit ses missionnaires en garde contre un exposé trop rationnel et philosophique de la foi chrétienne [80]. Des essais fructueux ont déjà été faits en ce sens; il nous semble toutefois qu'on pourrait tirer davantage profit des expériences faites dans certains pays d'Europe, où l'on constate actuellement un renouveau considérable des méthodes catéchistiques [81].

L'organisation pratique des instructions et des exercices de piété, de leur fréquence, de la répartition des catéchumènes, etc., diffère de vicariat à vicariat, selon le système de catéchuménat et les conditions locales. Il serait sans doute intéressant de l'étudier dans l'une ou l'autre mission.

---

77 V. Roelens, Instructions, p. 157.

78 A. De Clercq, Recueil d'Instructions Pastorales, Louvain, 1930, p. 83-109.

79 On peut voir par exemple, à côté des recommandations de Mgr De Clercq, celles de Mgr Roelens dans ses Instructions, p. 150-155.

80 Instructions du cardinal Lavigerie, p. 80-81.

81 Voir p. ex., pour la Chine, J. Jennes, Het Godsdienstonderricht in China, p. 239-265. On peut obtenir les renseignements voulus au Centre de Documentation catéchistique, 27, rue de Spa, Bruxelles, qui publie aussi la revue Lumen Vitae. Pour la catéchèse dans les missions voir J. Thauren, Die religiöse Unterweisung in den Heidenländern, Wien, 1935.

Contentons nous simplement d'observer qu'on distingue en général deux étapes dans l'instruction: la première comprend un cycle de catéchismes sur les vérités de la foi; la deuxième, un cycle de leçons sur les sacrements. Conséquemment les candidats sont répartis en deux groupes, ayant des dénominations spéciales. Parfois ils doivent subir un examen avant de pouvoir passer de l'un à l'autre groupe. Une enquête menée dans les diverses missions révélerait sans doute le recours à des méthodes assez divergentes.

La formation morale des catéchumènes se poursuit parallèlement à leur instruction. Dans chaque catéchisme, on déduit l'application morale des doctrines enseignées, en montrant le passage de la vérité connue à la vérité vécue. Les Monita avaient déjà détaillé la méthode à suivre pour atteindre ce résultat [82]. — On exige des catéchumènes une bonne conduite morale, ils doivent donner ainsi des garanties solides de persévérance. Est exclu du catéchuménat et renvoyé au postulat pour un temps déterminé celui qui quitte son épouse légitime, qui mène une vie dépravée ou cause un scandale très grave ou qui manque durant un temps assez long à une grande partie des instructions, sans raison valable [83]. — On s'efforce aussi de former les futurs chrétiens à la pratique de la prière et surtout à la sanctification du dimanche. Dans la plupart des missions, ils sont tenus à assister aux exercices organisés ce jour-là dans le chapelles-écoles. De leur zèle à participer à ces prières communes dépendra en grande partie leur admission au baptême. On les exhortera même à se rendre à la station pour y assister à la messe [84]. Dans certaines missions, on a conservé la coutume de les renvoyer à l'Offertoire de la Messe; ils reçoivent alors une instruction spéciale, comme dans les chapelles-écoles.

Dans leurs visites aux succursales, les missionnaires leur ménagent des entretiens particuliers dans le but de parfaire leur formation et d'arriver à mieux les connaître. Ils s'enquièrent aussi, auprès du catéchiste, de leur assiduité aux instructions et de leur conduite [85].

L'admission au baptême se fait, mutatis mutandis, à peu près de la même façon que l'admission au catéchuménat. Un triple examen précède le baptême: on contrôle d'abord la durée du catéchuménat et l'assiduité aux instructions ex aux exercices dominicaux; puis on se demande si la conduite du candidat a donné satisfaction et présente les garanties suffisantes de persévérance. L'examen de la situation matrimoniale, qui a été poursuivi durant le catéchuménat, est achevé et la procédure est prévue pour régler les mariages après le baptême. — Dans plusieurs missions, on prononce ainsi l'admissibilité des catéchumènes avant de

---

82 Monita ad Missionarios, ch. VI, art. 5-7, p. 109-129. Dans la traduction française, Louvain, 1928, p. 146-171.

83 Voir p. ec. les règles établies au vicariat de Baudouinville dans V. Roelens, Instructions, p. 144-146.

84 Ibid., p. 155-156.

85 Ibid., p. 156-157.

les admettre aux exercices des dernieres semaines précédant immédiatement le baptême. Cette préparation, marquée par des catéchismes journaliers, se termine par un dernier examen sur la connaissance de la doctrine, qui décide de l'admission définitive [86]. On associe toute la communauté chrétienne à la réception des nouveaux membres en publiant en chaire les noms des baptizandi. Ceux-ci se préparent par une retraite de trois jours à leur régénération baptismale, administrée, en règle générale, le matin d'une fête solennelle, en présence d'un grand nombre de fidèles. Durant la messe qui suit, l'initiation chrétienne des néophytes est parachevée par la réception solennelle de l'Eucharistie.

Pour ne pas intégrer sans transition les nouveaux baptisés à la communauté des chrétiens plus anciens, on les maintient souvent encore dans le régime du catéchuménat pendant quelque temps. On les forme donc, par des instructions spéciales, à la digne et fréquente réception des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie, et on les familiarise avec les pratiques ordinaires de la piété chrétienne [87].

Ainsi s'achève le long et laborieux travail de préparation au baptême. Membres vivants du Christ et de l'Église, les néophytes auront désormais à se souvenir de leur nouvelle dignité et devront s'efforcer, avec l'aide de la grâce et la réception fréquente des sacrements, de devenir des chrétiens de plus en plus parfaits. La consolidation de l'œuvre commencée et la stabilisation des Églises naissantes feront désormais l'objet des sollicitudes les plus attentives de la part des missionnaires. Convertir et préparer au baptême ceux qui sortent du paganisme n'est en somme qu'un travail initial en regard de la tâche immense que comportent la fondation et la stabilisation de la nouvelle Église d'Afrique.

Conclusion.

Dans le cadre forcément très limité de cet article, nous nous sommes borné à relever quelques faits, à rappeler quelques jalons de l'histoire et de l'évolution du catéchuménat africain et à donner un exposé succinct de son organisation actuelle. Une étude complète de son histoire requerrait un développement bien plus large que ne le permet une publication de ce genre.

En effet, il faudrait exposer plus complètement les influences qui ont joué un rôle dans l'adoption et le développement du catéchuménat prolongé. Ces influences, dont certaines ont été suggérées au cours de l'exposé, sont de deux sortes.

Il y a premièrement ce que nous avons appelé l'expérience du milieu africain. Il faudrait, ici, donner une description de la situation concrète des peuples africains aux points de vue religieux, social, culturel et intellectuel. La tâche propre du catéchuménat consiste précisément à poser les assises solides de l'édifice chrétien sur le terrain toujours mouvant de cette société indigène. Par des efforts laborieux et persévérants,

---

[86] Ibid., p. 159-167.
[87] V. Roelens, Instructions, p. 167-169.

il faut, d'une part, exploiter les ressources qu'on trouve dans l'âme et la religion indigènes, d'autre part, assurer progressivement le changement intérieur et profond de l'âme païenne en une âme vraiment chrétienne [88]. Ces résultats ne peuvent être obtenus que grâce à une sage progression observée aussi bien dans l'enseignement religieux que dans la formation morale des catéchumènes. On ne vise toutefois qu'une réforme morale et une instruction religieuse indispensables à une bonne vie chrétienne subséquente; le but du catéchuménat n'est nullement de former une Église de parfaits, et il serait vain et illusoire de vouloir y prétendre. Si parmi les néophytes on rencontre encore de nombreuses défaillances morales, on se rappelera qu'il n'en était pas autrement dans l'Église primitive [89].

Ensuite, il y a les influences plutôt extérieures. Ainsi, nous avons entrevu une influence probable des Monita et de la pratique suivie dans les missions des Missions Étrangères en Extrême-Orient sur les idées du cardinal Lavigerie, dont les instructions, du commun accord de tous, ont eu une large répercussion en Afrique. Les instructions du Congo belge et celles de Mgr Roelens, elles aussi, n'ont pas passé inaperçues dans les autres missions africaines. Pour être plutôt indirectes, ces influences ne sont pas moins intéressantes à relever: en effet, seule la valeur des principes et des règles énoncés dans ces documents, décelée à la lumière de l'expérience, a pu leur assurer un tel succès.

Enfin, ce bref examen historique a porté, non pas sur l'application concrète des directives officielles, mais sur ces directives elles-mêmes. C'est dire que nous avons surtout relevé l'attitude de l'Église, telle qu'elle apparaît dans les Statuts, les Directoires et autres écrits officiels qui règlent le travail apostolique. Puisque l'organisation de la préparation au baptême relève avant tout de la hiérarchie ecclésiastique, son attitude devait, à bon droit, nous intéresser en premier lieu. L'Église a toujours conseillé une sage adaptation aux conditions de temps et de lieux; elle a donc assez bien varié dans l'organisation de la préparation au baptême. Si ses préférences actuelles vont nettement, en Afrique, vers un catéchuménat prolongé, c'est que les conditions y imposées au travail missionnaire sont trop différentes de celles d'autrefois pour qu'on puisse songer à reprendre des méthodes qui ont pu réussir dans un climat historique

---

88 Voir V. Roelens, Instructions aux missionnaires Pères Blancs du Haut-Congo, p. 130-135. Le Père J. Beckmann, Die Katholische Kirche im neuen Afrika, p. 254-263, a très bien décrit ce travail de conversion intérieure et positive à accomplir durant le catéchuménat. Voir aussi le résumé excellent de G. Mensaert, La préparation des adultes au baptême en terre païenne, R.H.M., t. XVII, 1940, p. 20-24.

89 Instructions du cardinal Lavigerie, Maison-Carrée, 1939, p. 83-85. Cité en partie par J. Mazé, Les idées principales du cardinal Lavigerie sur l'évangélisation de l'Afrique, Grands-Lacs, nouv. série n. 53, 15 avril 1938, p. 427. Voir aussi les notes de Mgr V. Roelens, Le noir et le missionnaire, Bull. des Miss., t. XXII, 1948, p. 221-239. Pour la situation au Congo belge, voir le rapport intéressant de Mgr Vanderhoven, Préservation de la foi, de la morale et de la vie chrétienne, Troisième Conférence Plénière, Léopoldville, 1945, p. 184-215.

très différent. Un jugement motivé des méthodes actuelles ne peut négliger aucun aspect de la réalité concrète.

Notre étude a toutefois encore d'autres limites: elle se borne, en effet, à l'aspect historique du catéchuménat africain. Or, bien d'autres aspects devraient être soumis à un examen sérieux. Ainsi, le catéchuménat moderne semble bien avoir quelques attaches avec l'ecclésiologie et la théologie du baptême: l'on peut donc légitimement poser, à son endroit, le problème théologique. Ensuite, puisqu'il est avant tout affaire de discipline ecclésiastique, il faut examiner les dispositions du droit général et particulier à son égard: c'est le problème canonique. Enfin, il se prête à des observations intéressantes concernant la psychologie et la sociologie religieuses: les faits observés, sous ce rapport, dans l'étude historique peuvent être relevés, groupés et constituer une vraie méthodologie: c'est le problème méthodologique.

Tous ces problèmes, que nous nous bornons à signaler ici, dépassent le catéchuménat africain et se posent à l'endroit du catéchuménat moderne en général. Celui-ci se présente donc, non moins que celui de l'Église ancienne, comme un objet fécond de recherches de tout genre: des études instructives et utiles sont ainsi appelées à nous éclairer sur une institution qui, de l'aveu unanime des missionnaires, joue un rôle important dans la formation des nouvelles chrétientés.

Das Christen-Verbot in Japan unter dem Tokugawa-Regime.

Von Hubert Cieslik S. J., Tokyo.

Benutzte Literatur:

A. Quellenwerke.

Kirishito-ki, Berichte, Aufzeichnungen und Dokumente über die Tätigkeit des ersten Inquisitors Inoue, wohl zum größten Teil von ihm selbst zusammengestellt als Richtlinien für seine Nachfolger, dann ergänzt von seinem Nachfolger Hôjô. Entstanden ca. 1660—1670. Deutsche Übersetzung in: G. Voß und H. Cieslik, Kirishito-ki und Sayôyo-roku, Japanische Dokumente zur Missionsgeschichte des 17. Jahrhunderts, Tôkyô 1940.

Sayô-yoroku, Tagebuch eines Polizeibeamten (Kawahara Jingobei) des Christengefängnisses zu Edo aus den Jahren 1672—1697 (Der Schluß 1692—1697 ist nicht erhalten). Deutsche Übersetzung vgl. oben.

Samidare-shô, Eine Schrift über das Christentum, verfaßt von dem Konfuzianer und Naturwissenschaftler Miura Baien, 1784. Enthält gutes Material über das Bücherverbot, die andern Ausführungen weniger zuverlässig. Im Druck erschienen in der Sammlung «Kirishitan-shiryô», Tôkyô.

Jikata-hanrei-roku, Ein Werk über die Provinzadministration von Ôishi Kyûkei, unvollendet infolge des Todes des Verfassers 1794. Enthält genaue Angaben über die Familienregister und Überwachung der Christennachkommen. Gedruckt in der Sammlung »Nihon-keizai-sôsho» (Tôkyô 1916), Bd. 31.

Kenbun-shû, Ein großes Werk über Geschichte, Wirtschaft, Regierung usw. der Herrschaft Ômura, verfaßt von Ichinose Kasôji etwa zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Enthält zahlreiches Dokumenten-Material zur Geschichte der Christenverfolgung in Ômura. Im Auszug gedruckt bei: T. Yamaguchi, Ômura-han Kirishitan-kenkyû-shiryô- Tôkyô 1937.

Montanus, Denkwürdige Gesandtschaften der Ost-Indischen Gesellschaft in den Vereinigten Niederländern, Deutsche Übersetzung 1669.

Kämpfer E, Geschichte und Beschreibung von Japan. Herausgegeben von Chr. Dohm, Lemgo 1779.

B. Neuere Darstellungen.

Pagès Léon, Histoire de la religion chrétienne au Japon, Paris 1869.

Watanabe S., Naisei-gaikyô-shôtotsu-shi (Geschichte des Konfliktes zwischen innerer Politik und ausländischer Lehre), Tôkyô 1896.

Urakawa W., Kirishitan no fukkatsu (Auferstehung der christlichen Religion), Tôkyô 1927.

Anesaki M., Kirishitan-shûmon no hakugai to senpuku (Verfolgung und Verborgensein der christlichen Religion), Tôkyô 1926.

— Kirishitan-dendô no kôhai (Aufstieg und Untergang der christlichen Mission), Tôkyô 1930.

Minobe M., Yamagata Thenshu-kôkyô-shi (Geschichte der Katholischen Kirche von Yamagata), Yamagata 1935.

Mutô T., Akita-han ni okeru Kirishitan-seigen (Christen-Eide aus der Herrschaft Akita), in der Zeitschrift «Katorikku Kenkyû», November 1939.

Marega M., Memorie cristiane della Regione di Oita, in: Annali Lateranensi, Vol. III, Rom 1939.

Daß auch die japanische Kirche in ihrer Geschichte eine Zeit härtester Verfolgung aufzuweisen hat, dürfte wohl allgemein bekannt sein. Nur

wenige aber können sich eine Vorstellung davon machen, mit welcher Härte und Konsequenz die Verfolgungspolitik hier durchgeführt worden ist. Aus den Briefen der alten Japanmissionare und anderen Darstellungen der japanischen Kirchengeschichte sind wohl viele und ergreifende Berichte aus der Martyrerzeit der japanischen Kirche bekannt. Das letzte Stadium der Verfolgung jedoch, das praktisch mit der völligen Ausrottung der christlichen Religion endete, ist in durchweg sämtlichen europäischen Darstellungen in ein wenig befriedigendes Dunkel gehüllt. Der Grund dafür ist der Mangel an europäischen Quellen für jene Periode, während die freilich auch nicht zahlreichen japanischen Quellen den meisten europäischen Kirchenhistorikern verschlossen sind. Im folgenden wird daher versucht, anhand japanischer Quellen einen Einblick in die Systematik jener Verfolgungszeit zu geben, gleichsam ein Blick in die Absichten und Ideen der christenfeindlichen Regierung.

Nach einem raschen Aufblühen der japanischen Mission in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts folgte eine Zeit so harter und schwerer Verfolgung, daß 100 Jahre nach der Landung des Hl. Franz Xaver kaum noch Reste der einst so blühenden und vielversprechenden Mission vorhanden waren. Zwar hatte schon Toyotomi Hideyoshi (1536—1598), Japan's allmächtiger Militärdiktator jener Zeit, im Jahre 1587 ein allgemeines Christenverbot erlassen, doch sich dann mit der Zerstörung einer Anzahl von Kirchen und der Abreise einiger Missionare begnügt, im übrigen aber das Christentum und die Missionsarbeit auch weiter stillschweigend geduldet. Freilich wurde das Gesetz nie offiziell widerrufen, sodaß die späteren Verfolgungsedikte stets darauf Bezug nehmen konnten. Auch das große Martyrium von Nagasaki, da am 5. Februar 1597 die 26 hl. Blutzeugen ihr Leben für Christus hingaben, ist mehr eine Episode mit eigener Geschichte, denn das Anzeichen einer allgemeinen Christenverfolgung.

1598 starb Toyotomi Hideyoshi. An Stelle seines noch unmündigen Sohnes Hideyori sollte die Regierung durch ein Kollegium von fünf einflußreichen Fürsten geführt werden. Jedoch Tokugawa Ieyasu (1542—1616), der mächtigste unter ihnen, strebte selbst nach der Macht im Reiche, und nach dem Sieg bei Sekigahara im Jahre 1600 über die Anhänger der Toyotomi-Familie, begründete er die Militärdiktatur der Tokugawa, die bis zur Restauration der kaiserlichen Macht im Jahre 1868 gedauert hat. Die Staatskunst besonders der ersten drei Tokugawa hat dann jenes bis ins Feinste ausgearbeitete Regierungssystem geschaffen, das ihrer Familie diese Stellung im japanischen Staatswesen durch Generationen erhalten sollte. Und ein Punkt in diesem System war die Christenpolitik der Tokugawa.

Anfangs hatte sich Tokugawa Ieyasu den Christen - man zählte damals etwa 500 000 bis 700 000 Christen, darunter eine Reihe bedeutender Fürsten - gegenüber neutral verhalten, ja zuweilen sogar gewisse Zeichen von Wohlwollen erwiesen, sodaß die japanische Kirche in diesem ersten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts ihre höchste Blüte erreichen konnte.

Sobald aber Ieyasu seine Macht gefestigt sah, änderte sich allmählich sein Verhältnis zu den Christen. Ganz anders als Toyotomi Hideyoshi,

war Ieyasu Zeit seines Lebens gläubiger Buddhist gewesen. In seinem Alter geriet er dann immer mehr unter den Einfluß buddhistischer Bonzen, von denen besonders einer, Sûden (1569—1633) vom Nanzenji-Tempel in Kyôto, sein besonderes Vertrauen besaß.

Ieyasu selbst war bereits 1605 von der Regierung zurückgetreten und hatte das Amt des Shôgun (etwa General-Feldmarschall) seinem Sohne Hidetada (1579—1632) übergeben, behielt aber selbst die Fäden der Regierung weiter fest in der Hand bis zu seinem Tode.

In diesem ersten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts fanden auch an mehreren Orten Christenverfolgungen statt, jedoch waren diese rein lokaler Natur und entsprangen mehr der Initiative einzelner christenfeindlicher Fürsten, so z. B. die Verfolgung durch Katô Kiyomasa in der Provinz Higo (1603) oder durch Môri Terumoto in Yamaguchi und Hagi (1605—1607). Doch bereits um 1610 kann man eine gewisse Sympathie der Regierung mit den Verfolgern feststellen.

Bereits Ende des Jahres 1613 war von der Regierung, wohl unter Mitwirkung des Sûden, ein Erlaß in 15 Artikeln ausgearbeitet worden, der die christliche Religion verbot und dem Buddhismus die Überwachung der religiösen Gesinnung des Volkes zur Aufgabe machte [1]. Zur praktischen Durchführung wurde das «Familientempel-System» allgemein zur Pflicht gemacht, wonach jede Familie einem bestimmten buddhistischen Tempel zugehören mußte.

Etwas später erschien dann das sog. «Verbannungsdekret». Näherer Anlaß dazu war das Einschreiten gegen die Christen in Kyôto und Mitteljapan. Unzufrieden mit dem verhältnismäßig milden Vorgehen des Stadt-Präfekten Itakura Iga-no-kami beklagte man sich bei der Regierung in Edo (heute Tôkyô). Treibende Kraft war dabei wieder der Bonze Sûden. Daraufhin wurde von der Regierung Ôkubo Sagami-no-kami als Kommissär nach Kyôto entsandt, auf dessen Betreiben dann die großen Verfolgungen von 1614-19 in dieser Gegend stattfanden. Ôkubo erhielt für diese Sendung ein eigenes Begleitschreiben ausgefertigt, eben jenes «Verbannungsdekret». Verfasser ist Sûden. Er selbst schreibt darüber [2], daß er in der Nacht vom 22. des 12. Monats Keichô 18 (31. 1. 1614) von Ieyasu (!) den Auftrag dazu erhalten, dann die ganze Nacht hindurch im Palast an dem Schriftstück gearbeitet und es dann am Morgen des 23. dem Shôgun überreicht habe. Es ist in schwerem chinesischem Schriftstil verfaßt, sodaß man schon bezweifelt hat, ob Ôkubo es hat überhaupt verstehen können. Darin wird ausgeführt, daß Japan das Götterland sei, und auch das Land des Buddhismus. Es sei daher eine Gefahr für die reine Lehre und das Wohl des Staates, wenn das Christentum noch länger geduldet werde. Daher solle man diese «Ketzerei» mit Feuer und Schwert ausrotten. «Da das Übel zu groß ist, kann man es schwer vertreiben. Nur Schwert und Feuer vermögen das Übel zu bewältigen. Das ist der Weg, das Gute zu fördern und das Böse auszurotten.»

---

1 Den Text dieses Erlasses siehe Anhang 1.
2 Ikoku-nikki, gedruckt auszugsweise in der Sammlung «Ikoku-sôsho».

Diese beiden Edikte wurden sofort auch im ganzen Reiche promulgiert, sodaß die christliche Religion von nun an strengstens verboten war. Es beginnt die Zeit der schweren und großen Verfolgungen, die der Kirche Tausende von Martyrern geschenkt hat, von denen 205 bereits selig gesprochen sind. Trotz des strikten Christenverbotes wurde die Verfolgung jedoch noch keineswegs systematisch durchgeführt. Die Ausführung der Dekrete war den einzelnen Landesherren überlassen, sodaß es immer noch Gebiete gab, in denen die Christen verhältnismäßig sicher waren, ja sogar die Mission noch Fortschritte aufzuweisen hatte. Vor allem war es das nördliche Japan, das nun ein Zufluchtsort für zahlreiche Flüchtlinge und Verbannte wurde, die den Missionaren eine willkommene Stütze wurden für die Entfaltung der Missionsarbeit in diesen bisher nur wenig erschlossenen Gebieten.

Dennoch verging in dieser ersten Verfolgungsperiode (1614—1638) kaum ein Jahr, in dem nicht zahlreiche Martyrien in den verschiedensten Teilen des Reiches zu verzeichnen sind. Diese Periode ist die eigentliche Heldenzeit der japanischen Kirche, wo wirklich «das Blut der Martyrer der Same der Christen» wurde. Unermüdlich eilten die Missionare in mannigfacher Verkleidung ihren bedrängten Gläubigen zu Hilfe. Immer wieder gelang es neuen Missionaren, nach abenteuerlicher Fahrt und unter höchster Lebensgefahr von Macao oder Manila her heimlich ins Land einzudringen und in die Breschen zu springen.

1622 trat der 2. Tokugawa-Shôgun Hidetada zurück, es folgte der junge, erst zwanzigjährige Iemitsu (1603—1651). Die Missionare hatten sich anfangs von diesem Regierungswechsel ein Nachlassen der Verfolgung erhofft und neue Zuversicht gefaßt. Doch mit Unrecht. Gerade der leidenschaftliche und machtbewußte Iemitsu war es, der das Regierungssystem der Tokugawa zu vollenden und bis ins Letzte auszubauen verstand. Er war es ferner, der den Vernichtungskampf gegen das Christentum führte und auch diesen Punkt seiner Politik zum System ausbaute.

Das Fanal zum Vernichtungskampf wurde das große Martyrium in der Regierungsstadt Edo am 4. Dezember 1623 vor den Augen eines großen Teiles der versammelten Fürsten aus dem ganzen Reiche. Daraufhin brach auch in den bisher noch verschonten Provinzen die Verfolgung aus, sodaß sie jetzt praktisch allgemein durchgeführt war. Christliche Fürsten gab es nicht mehr. Die eifrigen aus ihnen, die in der Blütezeit der Mission ein so herrliches Beispiel gegeben hatten, waren gestorben, ihre Söhne größtenteils vom Glauben abgefallen. Natürlich gab es auch unter denen, die früher im Gefolge ihrer Landesherren getauft worden waren, zahlreiche Abfälle. Hinzu kam der empfindliche Mangel an Missionaren, denen das heimliche Eindringen ins Land allmählich unmöglich gemacht wurde.

Da brach im Sommer des Jahres 1637 in Shimabara und Amakusa ein Bauernaufstand aus, der veranlaßt worden war durch die tyrannische Ausbeutungspolitik eines gewissenlosen Feudalherren. Unter den Aufständischen waren der größere Teil Christen. Für sie war natürlich mit einem glücklichen Gelingen des Aufstandes auch die Hoffnung

verbunden, endlich wieder von dem nun fast unerträglich gewordenen Druck derVerfolgung befreit zu werden. Schon lange ohne Missionare und Führer, war unter diesen einfachen Bauern und Fischern auch manches Gerede in Umlauf gekommen von Weissagungen über einen Befreier und Helden, der einst eine christliche Herrschaft aufrichten würde. Diese Träume sah man erfüllt in dem jungen Masuda Shirô, der einhellig zum Führer gewählt wurde.

Auf den Verlauf des Aufstandes kann hier natürlich nicht näher eingegangen werden. Die Aufständischen hatten sich in einer alten Festung namens Hara verschanzt und sämtliche Angriffe der Regierungstruppen erfolgreich abgewiesen. Schließlich wurden sie nach langer Belagerung durch Hunger und Verrat zur Übergabe gezwungen. Es folgte ein grausames Blutbad, in dem alle Christen ausnahmslos, mit Frauen und Kindern zusammen mehr als 30 000, hingerichtet wurden, mit nur einer Ausnahme - dem Verräter und Apostaten Yamada Emosaku.

Mit diesem Aufstand beginnt ein Wendepunkt in der Christenpolitik der Regierung. Wenngleich auch die schuldigen Feudalherren bestraft wurden, sah man doch den ganzen Vorfall mehr als einen Christenaufstand an und war entschlossen, ein für alle Mal einem ähnlichen Ereignis vorzubeugen. Es beginnt der Ausbau der systematischen Ausrottung des Christentums.

In diesem System finden sich zwei Elemente, ein außenpolitisches, wodurch das Christentum von jeder äußeren Hilfe abgeschnitten werden sollte, und ein innenpolitisches, das schließlich zur fast völligen Vernichtung des Christentums führte.

Verglichen mit andern Verfolgungen der Kirchengeschichte dürfte dieses Verfolgungssystem, durch Jahrhunderte mit zäher Konsequenz durchgeführt, wohl nur eine Parallele finden: in der auch zeitlich gleichlaufenden englischen Christenverfolgung, wobei natürlich zahlreiche Unterschiede nicht zu vergessen sind: Hier ein Missionsland mit christlicher Minderheit, dort ein zum Abfall gezwungenes altchristliches Reich, hier eine heidnische, dort eine christliche Regierung, hier ein Land nach damaligen Begriffen am Ende der Welt, dort ein Land, das, obgleich auch ein Inselreich, dennoch in stetem Verkehr und geistigem Austausch mit andern europäischen Ländern, auch katholischen Staaten, geblieben ist. Jedoch die Konsequenz des Systems, die Grausamkeit der Maßnahmen und die angegebenen Motive (Staatsgefährlichkeit) finden in beiden Verfolgungen manche Parallele.

I. Außenpolitische Maßnahmen.

Da die portugiesischen und spanischen Missionare zumeist an Bord der Kauffahrtei-Schiffe ihrer Länder nach Japan gekommen waren und auch nach Ausbruch der Verfolgung auf dem gleichen Wege heimlich ins Land zu kommen versuchten, mußte das Christenverbot notwendigerweise bald zu einem Konflikt mit dem europäischen Handel führen.

Hinzu kam die Furcht, die Missionare könnten Sendlinge sein im Dienste einer fremden Regierung, um durch ihre Missionsarbeit die spätere Eroberung des Landes vorzubereiten. Dieses Gerücht wurde allenthalben bewußt unter dem Volke verbreitet, gleichsam als Rechtfertigung für das Verfolgungsedikt, und um das Volk mit Abscheu vor der fremden Religion zu erfüllen. Obwohl eine solche Absicht den Missionaren völlig fern lag, wie später noch der berühmte Konfuzianist und Staatsmann Arai Hakuseki offen zugab [3], wurden solche Gerüchte noch geschürt durch die protestantischen Holländer und Engländer, die seit 1600 sich ebenfalls um den japanischen Handel bemühten und vor keinem Mittel zurückschreckten, ihre portugiesischen und spanischen Rivalen zu verdrängen [4].

Um alle Differenzen zu beseitigen, erschien im Oktober 1623 eine spanische Gesandtschaft - Spanien und Portugal waren damals noch durch Personalunion vereinigt - von Manila, mit reichen Geschenken ausgestattet, in Japan. Der Gouverneur von Manila hatte auch ausdrücklich - mit Zustimmung des Bischofs - das Versprechen gegeben, daß in Zukunft keine Missionare mehr auf Kauffahrern eingeschmuggelt werden sollten. Der Shôgun Iemitsu nahm jedoch die Gesandten sehr kühl auf und lehnte alle Verhandlungen ab, sodaß man unverrichteter Sache wieder heimkehren mußte. Bald darauf erschien ein Verbannungsdekret gegen die ausländischen Residenten in Nagasaki. Zahlreiche Spanier und Portugiesen mußten darauf das Land verlassen [5].

In den folgenden Jahren wurden die Bestimmungen gegen die ausländischen Schiffe noch schärfer durchgeführt. 1625 wird berichtet, daß die Begrüßung der fremden Schiffe verboten sei, und daß die Schiffe vor dem Einlaufen in den Hafen sich einer eingehenden Untersuchung zu unterziehen hatten, ob sich nicht etwa christliche Missionare oder christliche Gegenstände an Bord befänden. Als dieses Jahr ebenfalls eine königlich spanische Gesandtschaft erschien, mußte sie zunächst auf offener See warten, selbst Lebensmittel und Wasser wurden versagt. Nach Erlaubnis der Landung wurden die Spanier wie Gefangene behandelt, ihre Schiffe streng überwacht [6].

---

3 In seinem «Tenshu-kyô Tai-i» (Abriß der christlichen Lehre, gedruckt in den Gesammelten Werken des Arai Hakuseki, ferner im Anhang zur Iwanami-Ausgabe des «Seiyô-kibun», S. 137 ff. Ein Memorandum des Arai Hakuseki, das dieser wahrscheinlich im Jahre 1709 für die Shogunats-Behörde zur Information über die christliche Lehre verfaßt hat. Er stützte sich dabei auf die Aussagen des italienischen Priesters Giovanni Sidotti, dessen Untersuchung ihm übertragen war, und auf ein dreibändiges Werk des Jesuiten Giuseppe Chiara, das dieser im Gefängnis zu Edo verfaßt hatte. Im 6. Abschnitt dieses Memorandums spricht Arai Hakuseki ganz klar seine Ansicht darüber aus, daß die Missionare keinerlei politische Ziele verfolgten, sondern nur zur Verbreitung des christlichen Glaubens nach Japan gekommen seien.

4 cf. Léon Pagès, Histoire de la religion chrétienne au Japon (Paris 1869), p. 114, 209 etc.

5 cf. Pagès, p. 545 ss.

6 Zur Geschichte dieser Abschließung vgl. vor allem die japanischen Quellenwerke über die Geschichte von Nagasaki, besonders «Nagasaki-shi», das 1767 im Auftrag der Behörden von dem Konfuzianer Tanabe Hachiemon Shigeaki kompiliert, 1928

Auch im folgenden Jahre 1626 wurden die portugiesischen Kaufleute, die gegen Ende des Jahres mit der Japanflotte eingetroffen waren, abweisend behandelt. Jeglicher Verkehr mit ihnen war verboten. Als im gleichen Jahre auf zwei spanischen Schiffen eine Reihe der früher verbannten Kaufleute wiederkamen, wurden sie sofort ergriffen, und in ihrer Angst fielen sie vom Glauben ab. Auch die chinesischen Kaufleute wurden streng überwacht [7].

Auf diese Weise steuerte die japanische Christenpolitik immer mehr auf ein völliges Aufgeben des ausländischen Handels, ja auf den gänzlichen Abschluß des Landes von der übrigen Welt hin. Nicht nur wurde den Ausländern die Einfahrt ins Land verboten, auch dem japanischen Handel wurde jegliche Initiative abgeschnitten. So erschien 1633 ein Erlaß, der außer den amtlich beglaubigten Schiffen - es waren 9 - jede Auslandsfahrt japanischer Kaufleute verbot. Auch Auslandsfahrten auf fremden Schiffen wurden allen Japanern strengstens untersagt. Im folgenden Jahre wurden dieselben Verbote unter schwersten Strafen wiederholt [8].

Im Jahre 1634 wurde der spanisch-portugiesische Handel vollkommen isoliert, indem man in der Bucht von Nagasaki mit dem Bau einer künstlichen Insel begann, die nur durch eine einzige Brücke mit dem Festlande und der Stadt in Verbindung stand. Die Bauarbeiten wurden 1636 vollendet. Dort wurden die spanischen und portugiesischen Kaufleute interniert und standen unter strengster Kontrolle. Unbefugten war der Zutritt nach Deshima, wie die Insel genannte wurde, streng untersagt [9].

1636 endlich erfolgte das offizielle Handelsverbot für Spanier und Portugiesen. In einem Dekret vom 23. Mai wurden sämtliche japanischen Auslandsreisen verboten, alle Ausländer und Mischlinge aus dem Lande verbannt, unter Androhung der Todesstrafe für die ganze Familie, jeglicher Briefwechsel und Nachrichtenverkehr mit dem Ausland strengstens, nötigenfalls unter Todesstrafe, untersagt. So verließen am 22. Okt.

---

vom Historiker Koga Jûjirô gedruckt herausgegeben wurde. - W.A.Woolley veröffentlichte 1881 in den «Transactions of the Asiatic Society of Japan» (Vol. IX, p. 125 ss) «Historical Notes on Nagasaki», wobei er sich auf ein anderes Geschichtswerk stützt, das «Nagasaki-kokon-shûran», 1811 von Matsûra Tô verfaßt. - Ein weiteres, sehr sorgfältig und zuverlässig gearbeitetes Quellenwerk wurde 1897 von Kanai Toshiyuki fertiggestellt, «Zôho Nagasaki-ryakushi». - Außer diesen Quellenwerken gibt es noch eine Reihe sehr guter neuerer Darstellungen. Vor allem sei hingewiesen auf Tsuji Zennosuke, Kaigai-kôtsû-shiwa, 1. Aufl. Tôkyô 1930 (vor allem die Kapitel 27, Die Auslandsbeziehungen des Tokugawa Ieyasu; 33, Das Christenverbot des Tokugawa Ieyasu; 34, Die Abschließung des Landes und deren Folgen), ferner Okamoto Yoshitomo, Nichiô-kôtsû-shi no Kenkyû, Tôkyô 1942. Außerdem siehe auch die Studie von Rieß, Die Ursachen der Vertreibung der Portugiesen, in den «Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens in Tôkyô», Bd. VII, T. I., S. 1 ff.

7 Pagès, p. 634.

8 Tsuji, p. 622.

9 Woolley, p. 136; Pagès, p. 817; cf. auch die ausgezeichnete Einführung von C. R. Boxer zu seiner Neuausgabe von «A true Description of the Mighty Kingdoms of Japan and Siam» by Francois Caron & Joost Schouten, London 1935.

1636 287 Ausländer und Mischlinge auf 4 portugiesischen Schiffen das Land. Es befanden sich nun keine ausländischen Kaufleute mehr in Japan, außer den wenigen Portugiesen auf Deshima und den Holländern zu Hirado [10].

Nach dem Shimabara-Aufstand wurde den Portugiesen auch dieser letzte Handelsstützpunkt genommen. Im Jahre 1638 wurde ihnen jeglicher Verkehr mit Japan untersagt [11]. Somit war auch den Missionaren alle Möglichkeit genommen, heimlich ins Land einzudringen. Auf eine Unterstützung seitens der protestantischen Holländer hatten sie damals, zumal unter jenen Umständen, nicht zu rechnen. Eine letzte Möglichkeit boten die chinesischen Schiffe. Doch erwiesen sich alle weiteren Versuche einer heimlichen Landung als zwecklos, wie zwei solcher Versuche vom Jahre 1643 und einer vom Jahre 1708 zur Genüge zeigten [12].

Die Portugiesen ließen es nicht an Versuchen fehlen, den einträglichen Japanhandel wieder zu erlangen. Bereits 1639 erschienen wieder 3 portugiesische Schiffe aus Macao. Doch wurde ihr Antrag auf neue Handelsbeziehungen entschieden abgelehnt und zugleich jeder neue derartige Versuch unter Todesstrafe verboten. Als dann 1640 wieder ein Gesandtschaftsschiff aus Macao erschien, machte man mit der Drohung Ernst und ließ am 3. August die 4 Gesandten mit 57 Leuten der Schiffsbesatzung einfach hinrichten. Die übrigen 13 wurden nach Macao zurückgeschickt, um dort die Schreckenskunde zu verkünden [13].

1647 schließlich machten die Portugiesen einen letzten Versuch. Infolge der Trennung der Monarchien von Spanien und Portugal durch die Thronbesteigung João IV. war Macao politisch und wirtschaftlich wieder von dem spanischen Manila getrennt worden. Da auch China noch kaum erschlossen war, war die Wiedergewinnung des früheren Japanhandels für die Stadt eine Existenzfrage. Es machte nun den letzten Versuch, diesen einst so einträglichen Markt wiederzuerlangen. So reiste Gonçalo de Souza als königlich portugiesischer Gesandter mit zwei Schiffen nach Japan, wo er am 26. Juli 1647 in Nagasaki ankam. Hier herrschte darob große Erregung, und es wurden von allen Seiten Truppenkontingente zusammengezogen. Doch wurde auch diesmal das Gesuch glatt abgelehnt und den Gesandten befohlen, unverzüglich abzureisen [14].

All diese Bemühungen um die Wiedereröffnung des Handels mit Japan verfolgten die Missionare in Macao mit größtem Interesse. Hatten sie doch die Hoffnung auf ein Ende der Verfolgung noch nicht auf-

---

10 Voß-Cieslik, Kirishito-ki und Sayo-yoroku, Japanische Dokumente zur Missionsgeschichte des 17. Jahrhunderts, Tôkyô 1940, S. 82; Pagès, p. 817; Delplace, Le Catholicisme au Japon, Malines 1910, II., p. 226; Tsuji, p. 632; Woolley, p. 135.

11 Tsuji, p. 626; Pagès, p. 850; Delplace, II., p. 230; Rieß, p. 26.

12 Zu dem ersten Versuch cf. Kirishito-ki; zu dem zweiten Versuch die ausgezeichnete Studie von Dr. Loenholm in den «Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens», 54. Heft, Bd. VI, S. 149 ff., «Arai Hakuseki und P. Sidotti».

13 Pagès, p. 853; Delplace, II., p. 231; Kirishito-ki, S. 82.

14 Boxer, The Ambassy of Captain Gonçalo de Siqueira de Souza to Japan, 1644—47. (Monumenta Nipponica, II., p. 40 ss); Kirishito-ki, S. 83; Woolley, p. 139.

gegeben, und alljährlich forschten sie die von Japan zurückkehrenden chines. Kaufleute nach dem Stand der Dinge in Japan aus. Auch den japanischen Behörden blieb dieses stete Interesse im Ausland nicht verborgen. In den Geständnissen der gefangenen Missionare der zweiten Rubino-Gruppe, die 1643 bei ihrer Landung gefangen genommen wurde, finden sich folgende Sätze: «Daß trotz des Martyriums die Japaner im geheimen Christen werden, weiß man im Ausland genau. Deshalb beabsichtigten die Patres, nach Japan zu kommen. Sie sagten, das Verbot des Christentums in Japan würde gemildert werden, und die Japaner seien wirklich leicht zu täuschen.» - «Man soll ausführlich nach Luçon berichtet haben, wie es in Japan mit dem Verbot des Christentums stehe. Als man nach dort berichtete, die Verfolgung des Christentums hätte nachgelassen, hegte man den Plan, Patres herüberzuschicken» [15].

Auch die Anregung zu einem letzten Versuch der Rückgewinnung des Japanhandels und die Gesandtschaftsreise des Gonçalo de Souza ging zurück auf P. Antonio Francisco Cardim S. J., General-Prokurator der japanischen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu. Bedeutete diese Gesandtschaft für Portugal den letzten Versuch der Wiedererlangung eines Handelsplatzes, so war es für die Jesuitenmissionare in Macao die letzte Hoffnung auf ein Wiedergewinnen des durch so viel Martyrerblut geheiligten Missionsfeldes.

Zur Sicherung der völligen Abschließung des Landes ließ man 1638 und später an der Westküste von Kyûshû zahlreiche Wachtstationen gegen fremde Schiffe errichten. Nach der Niederwerfung des Shimabara-Aufstandes bereiste Matsudaira Izu-no-kami, Oberbefehlshaber der Regierungstruppen und Sieger von Shimabara, persönlich den Westen der Insel, um geeignete Plätze für diese Stationen zu suchen, und errichtete selbst die Stationen von Nomo und Hinoyama. Im Kirishito-ki werden mehr als 20 solcher Wachtposten aufgezählt, die sich wie ein Kranz an der Westküste von Kyûsû und den vorgelagerten Inseln entlang zogen, besonders zahlreich sich aber um Nagasaki und die Zufahrt zu diesem Hafen fanden. Später wurden noch weitere solcher Stationen errichtet. Diese Posten, die von den betreffenden Landesherren unterhalten werden mußten, bestanden zur Zeit regen Schiffsverkehrs aus 4, zu gewöhnlicher Zeit aus 2 Wachtposten. Auf der Höhe des Berges lag die eigentliche Beobachtungsstation, während sich am Strand ein Wohnhaus befand nebst einer besonderen Nebelstation für den Fall, daß der in Japan so häufige Nebel auf den Bergen die Sicht von oben verhindern sollte. Eigene Schnellboote standen den Stationen zwecks umgehender Meldung nach Nagasaki zur Verfügung, auch Feuersignale von Berg zu Berg waren vorgesehen. Auf diese Weise sollte der gesamte Schiffsverkehr aufs genaueste überwacht werden, ferner sollte auch verhindert werden, daß japanische Fischerboote usw. sich fremden Schiffen näherten und etwa christliche Missionare heimlich ins Land einschmuggelten. In der Folgezeit sollte sich zeigen, wie gut dieser Beobachtungsdienst seinen Zweck erfüllte [16].

[15] Kirishito-ki, S. 93.

[16] ebd., S. 44, 158.

Eine Sonderstellung in der Abschließungspolitik der Tokugawa nahmen die Holländer ein. Schon seit ihrer Ankunft im Jahre 1600 waren sie stets als Rivalen der Portugiesen aufgetreten. Bei Ausbruch der allgemeinen Verfolgung konnten sie darauf hinweisen, daß ihre Religion verschieden sei von der verbotenen, ja daß auch ihnen das katholische Christentum von Herzen verhaßt sei. So erlangten sie das Handelsmonopol mit Japan, wenn auch unter nicht gerade ehrenvollen Bedingungen. Irgendwelche christliche Propaganda war ihnen strengstens verboten.

Anfangs war ihnen Hirado als Umschlagshafen zugewiesen worden, wo sie darauf ihre Faktorei errichtet hatten. Auch sie standen unter scharfer Kontrolle. Als jedoch Matsudaira Izu-no-kami 1638 auf seiner Inspektionsreise Hirado besuchte, erschien ihm die holländische Faktorei doch unverhältnismäßig stark befestigt. So mußten die Holländer wohl oder übel ihre Faktorei zerstören und in das ursprünglich für die Portugiesen bestimmte Deshima übersiedeln. Das geschah im Juni 1641. Bezeichnend ist die Unterredung, die der Regierungskommissär - es war Inoue Chikugo-no-kami - Ende des Jahres 1640 mit dem Kapitän der holländischen Faktorei, François Carron, hatte. Vier Punkte wurden den Holländern vorgeworfen: 1. Sie seien ebenfalls Christen wie die Portugiesen, 2. sie beobachteten den Sonntag als Ruhetag, 3. an ihren Häusern hätten sie das christliche Datum, so daß es von den Japanern gesehen werden konnte, 4. sie hätten gleich den Portugiesen die 10 Gebote, Glaubensbekenntnis, Taufe, Abendmahl, Propheten, Apostel usw.

Darauf stellte Inoue drei Forderungen: 1. Innerhalb der Faktorei müssen alle Gebäude mit christlichem Datum zerstört werden, 2. die Sonntagsruhe dürfe fortan nicht mehr gehalten werden, 3. jedes Jahr müsse der Kapitän gewechselt werden, damit die Gefahr des Vertrautwerdens mit den Japanern vermieden werde [17].

Obwohl das für Carron schwere Forderungen waren, mußte er sich fügen und die Gebäude zerstören lassen. Trotzdem wurde ein halbes Jahr später dem Nachfolger Carron's (la Maire) bei seinem Antrittsbesuch beim Shôgun mitgeteilt, daß die Holländer zwar weiter mit Japan Handel treiben dürften, aber nach Deshima übersiedeln müßten. Das Christentum sei streng verboten.

Hier in Deshima blieben nun die Holländer bis zur Wiedereröffnung des Landes im Jahre 1854. Ihr Handelsmonopol mußten sie sich freilich unter harten und erniedrigenden Bedingungen aufrechterhalten. Alle ein bis zwei Jahre mußte der Kapitän der Faktorei persönlich beim Shôgun in Edo erscheinen, wo dann den Holländern das Handelsmonopol erneuert und zugleich das Christenverbot erneut eingeschärft wurde [18]. Daß man jedoch auch von den Holländern das Bildtreten verlangte, wie zuweilen behauptet wird, ist nicht der Fall (vgl. unten).

Eine letzte Möglichkeit ausländischer Beeinflussung war das Einführen

---

17 cf. oben zitierte Einführung von C. R. Boxer (Anm. 9); Rieß, a. a. O.
18 Kirishito-ki, S. 55; Text des Dekretes siehe unten Anhang 5.

christlicher Bücher und Schriften. Obwohl die Jesuiten auch in Japan eine Missionspresse eröffnet hatten, sind die Werke, die daraus hervorgingen, der Verfolgung fast alle zum Opfer gefallen, sodaß solche alten Jesuitendrucke heute zu den größten Seltenheiten gehören. Daher war von diesen Schriften nichts mehr zu fürchten. Doch war es um die gleiche Zeit, daß gerade die chinesische Jesuitenmission dank der Erfolge von Männern wie Ricci, Schall usw. einen großen Aufschwung nahm. Diese Männer hatten schon früh zur Feder gegriffen und zahlreiche teils katechetische, teils wissenschaftliche Werke verfaßt. Da sie meist als Astronomen und Wissenschaftler am chinesischen Hofe tätig waren, behandelte naturgemäß ein großer Teil ihrer Werke astronomische, physikalische und geographische Fragen. Doch suchten sie auch in solchen Werken noch apostolisch tätig zu sein durch manche Hinweise auf die katholische Kirche und ihre Lehre.

Auf dem Wege des China-Handels gelangten nun nicht wenige solcher chinesischen Schriften unter dem Titel der Wissenschaft auch nach Japan. So waren z. B. Schriften der Jesuiten Ricci, Schall, Diaz, Aleni usw. in japanischen wissenschaftlichen Kreisen nicht unbekannt [19]. Daher hatten sich auch die japanischen Verfolgungsbehörden schon früh mit diesem Problem zu befassen.

Im Jahre 1630 erschien bereits ein allgemeines Einfuhrverbot für christliche Bücher. Und zwar unterschied man dabei 2 Arten von Schriften. Die erste Gruppe umfaßte 32 Schriften christlichen Inhalts, z. B. den Katechismus des P. Ricci, eine Meßerklärung usw. Die zweite Gruppe befaßte sich mit verdächtigen Schriften, d. h. es wurden eine Reihe «verbotener Worte» aufgestellt: Gott, Jesus, Ricci, Schall, Aleni, Europa, westliche Wissenschaft und alle Werke, in denen solche Worte vorkamen, galten als verdächtig und waren ebenso zu vernichten wie die der ersten Gruppe. Das richtete sich vor allem gegen die oben erwähnten naturwissenschaftlichen Werke, traf aber häufig auch ganz harmlose Schriften, die mit einem Wort das Christentum, eine Kirche oder einen Missionar erwähnten.

Daher erscheint in den Bekanntmachungen an die ausländischen, besonders die chinesischen Schiffer immer wieder auch das Bücherverbot. «Wer christliche Schriften oder Gegenstände heimlich nach Japan einführt, wird bedingungslos hingerichtet» (vgl. Anhang 4). Natürlich waren holländische Schriften den gleichen Bestimmungen unterworfen.

Eine Milderung dieses Verbotes trat erst 1720 ein, als der umsichtige und populäre 8. Shôgun, Tokugawa Yoshimune (1677—1751), ein Freund und Förderer der Wissenschaften, das Bücherverbot lockerte, sodaß nur noch rein christliche Schriften verboten blieben. Von dieser Zeit an kamen viele wissenschaftliche Werke, sei es holländischer, sei es chinesischer Herkunft, ins Land, durch die auch der christliche Name und die Erinnerung an das Christentum wieder aufgefrischt wurden, was

---

19 cf. unter anderm: Anesaki, Kirishitan-dendô no kôhai, Tôkyô 1930, p. 751; H. Bernard, Traductions chinoises d'ouvrages européens en Japon durant la période de fermeture (1614—1853), Mon. Nipp. III, 40-60.

dann bald in gewissen Kreisen zu einer Reaktion und einem Neuaufschwung der anti-christlichen Literatur führte [20].

II. Innenpolitische Maßnahmen.

Wie bereits ausgeführt, war das erste Stadium der japanischen Christenverfolgung durchaus nicht einheitlich organisiert. Die Ausführung der Verfolgungsdekrete war den einzelnen Landesherren überlassen, wenn auch zuweilen ein direktes Einschreiten seitens der Shôgunats-Regierung erfolgte. Auch die diesbezüglichen Erlasse und Maßnahmen waren nach Zeiten und Orten durchaus verschieden. Mit der endgültigen Organisation des Tokugawa-Regimes, und in der festen Absicht, den Vernichtungskampf gegen das Christentum bis zum Ende zu führen, erfolgte auch in dieser Hinsicht nach der Niederwerfung des Shimabara-Aufstandes und der Abschließung des Landes eine durchgreifende Neuordnung.

Bemerkenswert ist da zunächst die Schaffung einer Zentralstelle zur Überwachung und Durchführung der Christengesetze im Jahre 1640, das sog. «Kirishitan-shûmon-aratame-yaku», gewöhnlich mit «Inquisitionsamt für Christenangelegenheiten» übersetzt. An der Spitze stand als «Inquisitor» der Kirishitan-bugyô, dem später noch ein «Assistent» beigesellt wurde. Der erste Inquisitor und Schöpfer der ganzen Organisation war Inoue Chikugo-no-kami Masashige (1585—1661), dessen Lebensgang hier kurz wiedergegeben sei [21].

Er war der 4. Sohn eines kleinen Schloßherrn in Mitteljapan, Inoue Kiyohide. Sowohl nach einigen europäischen wie mehreren japanischen Quellen soll er zunächst als Ritter im Dienst des christlichen Fürsten Gamô Ujisato gestanden haben, was allerdings sehr zweifelhaft sein dürfte, da dieser Fürst bereits 1595 starb. Auch der größte Teil der japanischen Quellen weiß von einem Dienst bei jenem Fürsten nichts. Glaubwürdiger dagegen ist die Bemerkung der obigen Quellen, daß Inoue selbst früher Christ gewesen und dann vom Glauben abgefallen sei. 23jährig trat er 1608 in den Dienst der Tokugawa, wo er zunächst bei der Palastwache einen Posten innehatte. Aus den ersten zehn Jahren seines Dienstes ist wenig bekannt. 1627 wurde er geadelt und erhielt den Titel Chikugo-no-kami (Fürst von Chikugo) und ein kleines Lehen. Bereits 1625 wurde er Metsuke, ein Amt, das etwa der Geheimen Staatspolizei entspricht. 1632 wurde er mit dem neugeschaffenen Amt des Ômetsuke («Ober-Polizei-Inspektor») betraut und hatte als solcher einen großen Einfluß, selbst über die einzelnen Lehensfürsten, da er direkt der Regierung, d. h. dem Kollegium der Rôjû, unterstellt war. Jetzt finden wir ihn häufig in verschiedenen Regierungsaufträgen tätig.

Schon seit 1632 war er zuweilen auch mit der Christenangelegenheit in Berührung gekommen. Neujahr 1638 wurde er als Regierungskommissär nach Shimabara geschickt, im folgenden Jahr in gleicher

20 Cieslik, Nanbanji-Romane der Tokugawa-Zeit (Monumenta Nipponica, VI, S. 35).
21 Zusammengestellt nach verschiedenen japanischen Quellenwerken, vor allem: «Tokugawa-jikki» und «Hankan-pu»; vgl. auch das Kirishito-ki.

Eigenschaft nach Nagasaki, als die portugiesischen Gesandtschaftsschiffe dort eingelaufen waren. 1640 war er tätig bei der Ausweisung der Holländer aus Hirado. Im gleichen Jahre erhielt er auch die Herrschaft Takaoka (Provinz Shimôsa) als Lehen. Dieses Jahr wird auch angegeben für seine offizielle Betrauung mit der Christenangelegenheit. Als Ômetsuke und Kirishitan-bugyô hatte er die Überwachung des gesamten Auslandsverkehrs, die Durchführung der Christenverbote im ganzen Reiche unter sich, ferner noch eine gewisse Kontrolle über die einzelnen Landesfürsten. So finden wir ihn in den nächsten 20 Jahren rastlos tätig. Häufig ist er in Nagasaki, dann wieder ist er beim Empfang der holländischen Gesandtschaft zugegen, oder er begleitet eine koreanische Gesandtschaft, oder ist mit der Durchführung der Entsetzung eines Provinzherrn betraut, am häufigsten und eifrigsten aber stets in der Christensache. Bei seinem Rücktritt vom Amt im Jahre 1658 hinterließ er eine Statistik über die Orte, an denen während seiner Amtszeit Christen entdeckt worden waren mit der ungefähren Zahlenangabe. Es waren demnach schätzungsweise 2000 Christen aus fast allen Provinzen des Reiches von Hokkaidô bis nach Kyûshû, mit denen sich das Inquisitionsamt in dieser Zeit zu beschäftigen hatte. 3 Jahre nach seinem Rücktritt starb er im Alter von 77 Jahren.

Dem Kirishitan-bugyô unterstand die gesamte Aufsicht über die Christenpolitik in allen Provinzen des Reiches. In jeder Provinz sollte eine Zweigstelle geschaffen werden, was aber praktisch wohl nur in Gegenden mit größerer Christenzahl durchgeführt worden ist. Seit 1664 war allerdings jeder größere Daimyô (d. h. mit einem Einkommen von über 10 000 Koku Reis) verpflichtet, eine eigene solche Zweigstelle in seinem Gebiet zu errichten. Eine besondere Zweigstelle war ebenfalls zu Nagasaki, wo Inoue für seine häufigen Aufenthalte eine eigene Amtswohnung besaß. Auch in Ômura sind besondere Beamte für die Christenüberwachung bezeugt. In den meisten Fällen wurden jedoch die Amtsgeschäfte mit den zuständigen Ortsbehörden im Wege über den Landesfürsten geführt, wie noch erhaltene Briefe zeigen (vgl. Anhang 7).

Die Zentralstelle in Edo erhielt ca. 1643 ein eigenes Amtsgebäude, das sog. Kirishitan-yashiki, früher ein Landhaus von Inoue, der dafür mit einem andern Gebäude entschädigt wurde. Hier fanden fortan die Untersuchungen und Folterungen statt, hier befanden sich auch Gefängnisse für die Christen. In neuester Zeit hat man sogar eine größere Anzahl unterirdischer Verließe auf diesem Grundstück entdeckt.

Der Kirishitan-bugyô von Edo hatte eigene Gerichtsbarkeit. Daher wurden die ergriffenen Christen nicht dem gewöhnlichen Gerichtswege entsprechend vor die beiden Stadtpräfekten gebracht, sondern kamen vor den Kirishitan-bugyô. Auch andere Verbrecher, die im Laufe der Untersuchung als des Christentums verdächtig erschienen, wurden dem Kirishitan-bugyô überwiesen. Häufig wurden die Untersuchungen auch gemeinsam von beiden Stellen geführt. Für die Durchführung der Untersuchung und Überwachung der gefangenen Christen standen dem Inquisitor natürlich eine Anzahl Polizeibeamter und Büttel zur Verfügung.

Für die Auffindung von Christen und die darauffolgende Untersuchung wurde ein weitausgreifendes System erdacht, das alle bisherigen Maßnahmen in sich vereinigte und manche neue hinzufügte. War im ersten Stadium der Verfolgung die Losung gewesen: Ausrottung der Christen durch Feuer und Schwert, so war der Grundsatz des neuen Inquisitors: Apostaten, nicht Martyrer! Diese neue, mehr «psychologische» Methode beherrscht das ganze System, das nun in folgenden drei Abschnitten kurz dargelegt werden soll: 1. Das Aufspüren von Christen, 2. Behandlung der entdeckten Christen, 3. Überwachung der Apostaten und des ganzen Volkes.

1. Das Aufspüren von Christen.

Erste Aufgabe der Verfolgungsbeamten war es natürlich, die noch vorhandenen Christen aufzuspüren und gegen diese vorzugehen. Im Laufe der Jahre erfand man zu diesem Zweck eine Reihe geeigneter Maßnahmen, die auf die Dauer nicht ohne Wirkung blieben. Vor allem waren das die Anzeigepflicht und Belohnung für jede Anzeige, die Haftbarkeit der Fünferschaft, das Bildtreten, die Geständnisse von gefangenen und abgefallenen Christen, endlich noch das sog. Shûmon-aratame (darüber jedoch im letzten Abschnitt über die Überwachung des Volkes).

Bei Ausbruch der Verfolgung war es zunächst ein Leichtes gewesen, die Christen aufzugreifen. War es doch allgemein bekannt, wer jener Religion angehörte. Viele stellten sich auch selbst aus Begierde nach dem Martyrium. Als jedoch die Verfolgung nicht nachließ, und die Existenz der japanischen Kirche ernsthaft bedroht wurde, mußten die Missionare ihre Christen vor übereilten Schritten warnen. Die Gläubigen wurden vorsichtiger, hielten ihre Religion nach Möglichkeit geheim, flohen in die Berge oder andere Provinzen, und selbst vor dem Richter suchten sie, solange es anging, ein Geständnis zu umgehen. Inoue selbst bemerkt: «Fragte man früher die Christen, ob sie Christen seien, so gestanden sie, ohne das Geringste zu verschweigen. Jetzt aber verheimlichen sie es, so weit sie können» [22].

So kam man schon bald auf den Gedanken, für Christenanzeigen Kopfpreise auszusetzen. Bereits 1622 war in Kyôto für Christenanzeigen eine Belohnung ausgesetzt worden. Auch in Nagasaki hatte man Preise auf Christen ausgesetzt. Nach Niederwerfung des Shimabara-Aufstandes wurden dann von Staats wegen Belohnungen festgelegt, und in allen Provinzen, Städten und Dörfern mußten Schilder aufgestellt werden mit der Bekanntmachung, daß das Christentum verboten sei, und daß für Anzeigen von Patres, Brüdern, Katechisten und Christen entsprechende Belohnungen ausgesetzt seien (vgl. Anhang 2 und 3). Die Belohnungen wurden in späteren Jahren noch mehrmals erhöht. Manche Fürsten setzten zu der staatlichen Belohnung von sich aus noch eine Zulage hinzu. Die Höhe der Belohnungen und die Steigerungen sind aus folgender Tabelle ersichtlich (die Zahlen in Silberstücken, etwa 9 cm große ovale

---

[22] Kirishito-ki, S. 58.

Silberplatten im Werte von etwa 3 Bu; 4 Bu = 1 Ryô. Ryô entspricht dem heutigen Yen, doch besaß er weit größere Kaufkraft):

Anzeige eines	Jahr: 1638	1654	1674	1682
Paters	200	300	500	500
Bruders	100	200	300	300
Rückfälligen				300
Katechisten		50	100	100
Christen	50	30	50	100

Verbrechern, welche zum Tode verurteilt waren, wurde bei einer Christenanzeige die Todesstrafe erlassen, ja selbst Christen gingen straffrei aus, wenn sie andere anzeigten (und natürlich abfielen), und erhielten zudem noch die Belohnung [23]. Daß dabei auch manche Mißbräuche vorkamen und einfach irgendwelche Namen angegeben wurden, um die Belohnung zu erhalten oder straffrei auszugehen, liegt auf der Hand; doch steht andererseits durch die erhaltenen Dokumente fest, daß der allergrößte Teil der ergriffenen Christen auf diese Weise entdeckt worden ist.

Im folgenden Verhör und auf der Folter suchte man den gefangenen Christen weitere Anzeigen und Anhaltspunkte zu entlocken [24]. Diese Protokolle wurden dann den entsprechenden Provinzbehörden zugeschickt mit der Aufforderung, die Sache weiter zu untersuchen (vgl. Anhang 7).

Bei dieser Gelegenheit wurden natürlich zunächst alle Familienangehörigen untersucht. Eine Zeit lang galten sogar Frauen und Kinder ohne weiteres als mitschuldig, «später aber waren Frauen und Kinder freizusprechen, wenn sich auf Grund der Untersuchung herausstellte, daß sie keine Christen waren, obwohl der Vater es war» [25]. Es galt der Grundsatz: «Wird der Vater des Christentums angezeigt, die Frau, Kinder und Geschwister aber nicht, sind diese von hier aus (dem Inquisitionsamt) nicht zu belangen. Doch soll man eventuell nachforschen, ob diese nicht auch Christen sind» [26]. Jedoch «in sieben oder acht von zehn Fällen ist es gewöhnlich so, daß, wenn der Mann ein Christ ist, auch seine Frau, wenn die Kinder Christen sind, auch die Eltern, und wenn die Eltern Christen sind, so auch die Kinder es sind» [27]. Aus den weiteren Ausführungen (bes. Abschnitt 3) wird man leicht ersehen, daß die Untersuchungen der Verwandten wohl kaum unterlassen worden sind.

Die folgende Bestimmung dürfte ebenfalls dem Zwecke weiterer Nachforschungen gedient haben: «Bei der Untersuchung ist nach der Geburtsprovinz und auch nach den Orten, wo der Betreffende längere Zeit geweilt hat, zu fragen. Denn es ist zu beachten, ob es eine Provinz ist,

23 ebda., S. 51.
24 ebda., S. 89.
25 ebda., S. 54.
26 ebda., S. 51.
27 ebda., S. 61.

die von Patres nicht besucht wurde, oder eine solche, wo die Patres das Christentum gepredigt haben» [28].

Um die Anzeigeerstattung noch wirksamer zu gestalten, bediente sich die Regierung einer alten japanischen Einrichtung, die damals schon fast in Vergessenheit geraten war: der Fünferschaft. Diese Einrichtung, wahrscheinlich in alter Zeit aus China übernommen und «Gonin-gumi» (Fünf-Leute-Gruppe) genannt, bestand darin, daß Städte und Dörfer in kleinere Gruppen oder Blocks von je 5, manchmals auch mehr Familien eingeteilt waren. Die einzelnen Mitglieder hatten sich gegenseitig zu überwachen, und jeder war persönlich mitverantwortlich für die strafbaren Handlungen des andern. Missionare und Christen im Hause zu verbergen, war natürlich schon längst verboten, nun aber wurde die ganze Fünferschaft für einen Christen in ihrer Mitte mitverantwortlich, und bei Nichtanzeige verfielen alle Mitglieder der Gruppe schweren Strafen, häufig sogar der Todesstrafe (vgl. Anhang 3 und 14). So wurden z. B. kurz nach dem großen Martyrium von Edo (4. Dez. 1623) weitere 37 Personen hingerichtet, unter denen sich 13 Nichtchristen befanden, die der gleichen Fünferschaft angehört hatten [29].

Ein sehr wirksames Mittel in den Händen der Verfolger, das die Christen unerbittlich vor die Wahl stellte, den Glauben zu bekennen oder zu verleugnen, war das Bildtreten (Fumi-e, auch E-fumi). Zum Zeichen, daß der Betreffende nicht dem Christentum angehöre oder dieser Religion jetzt entsage, mußte er ein Bild des Gekreuzigten oder der Mutter Gottes mit Füßen treten. Wann diese Praxis entstanden ist, kann nicht mehr genau festgelegt werden. Die europäischen Quellen sprechen davon zum ersten Male im Jahre 1631. Doch ist es nach japanischen Quellen sicher bezeugt, daß der Gouverneur von Nagasaki Mizuno Kawachi-no-kami bereits 1628, um die Aufrichtigkeit der Apostaten zu prüfen, diese ein Christusbild mit Füßen treten ließ. Man benutzte dazu Papierbilder. Schon im folgenden Jahre ließ der durch seine Grausamkeit berüchtigte Gouverneur Takenaka Uneme-no-shô für diesen Zweck Holzplatten mit eingeschnitzten Bildern herstellen, da die nun häufig werdende Praxis stabileres Material erforderte. Denn während man anfangs diese Zeremonie nur anwandte, um die Gesinnung verdächtiger oder angeklagter Personen festzustellen, begann man schon bald, systematisch die gesamte Einwohnerschaft der Stadt auf diese Weise zu prüfen [30].

Die Zeremonie fand in der Neujahrswoche statt, und zwar nach den ersten Hauptfeiertagen, vom 4.—7. Tag des ersten Monats. An diesen Tagen begaben sich die Bezirksvorsteher der Stadt mit mehreren Beamten

---

28 ebda., S. 59.

29 Über das System der Fünferschaften vgl. R. Schüffner «Die Fünferschaft als Grundlage der Staats- und Gemeindeverwaltung in Japan (Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Vol. XXX, Teil E); Kirishito-ki, S. 15; Hozumi, Gonin-gumi Seido-ron (Tôkyô 1940, 4. Aufl.), vor allem Kap. 4, Abschn. 3, p. 206 ss.; Anesaki, Dendô no kôhai, p. 581-584.

30 cf. Kirishito-ki., S. 160 ff.; Marega, E-fumi (Monumenta Nipponica II, S.281-286); G. Gorris, Onderzoek naar de Kruisvertrapping in Japan door de Hollanders (Historisch Tijdschrift, 7, 1-29; 93-121).

von Haus zu Haus, alle Familienmitglieder mußten das für diesen Zweck mitgebrachte Bild treten, den Kranken wurde es unter die Füße gelegt, die Kinder wurden von den Müttern daraufgestellt. Danach hatten alle ihr Siegel unter die Namenliste zu drücken zum Zeichen, daß sie das Bildtreten ausgeführt hätten. Nachdem die Zeremonie in Nagasaki beendet war, wurden die Bilder an benachbarte Provinzen für den gleichen Zweck ausgeliehen.

So war das Bildtreten in Nagasaki und mehreren Provinzen von Kyûshû bald zu einer stehenden Gewohnheit geworden und gehörte zu den obligaten Neujahrsbräuchen. Auch die im Hafen von Nagasaki ankommenden ausländischen Schiffer und Kaufleute mußten sich alle dieser Zeremonie unterziehen, mit Ausnahme der Holländer, für die ausdrücklich bezeugt ist, daß sie das Bildtreten nicht vorzunehmen brauchten.

Da auch die Holzbilder durch den häufigen Gebrauch schnell abgenutzt wurden, ließen die Stadtgouverneure 1669 eine Reihe von Kupferplatten herstellen, die im Stadtamt aufbewahrt und auf Wunsch ausgeliehen wurden. Noch heute sind mehrere solcher Metallbilder erhalten (z. B. im Kaiserl. Museum zu Ueno, Tôkyô).

In Nagasaki hat sich das Bildtreten noch bis in die neuere Zeit erhalten. Erst 1857 wurde es, nach mehr als 220jähriger Praxis, abgeschafft durch die Bemühungen der ausländischen Mächte, die mit Japan in Handelsbeziehungen traten. Schon die Russen hatten sich vorher um die Abschaffung dieser Zeremonie bemüht, doch ohne Erfolg. Schließlich erreichten die Holländer im Vertrag vom 16. Oktober 1857, daß im 2. Geheimzusatz die Abschaffung des Bildtretens zugesichert wurde. Der entsprechende Erlaß der Stadtgouverneure weist denn auch den gleichen Wortlaut auf wie der Paragraph des Vertrages:

> Das Bildtreten wird fortan abgeschafft, aber die Einführung der christlichen Religion und ausländischer religiöser Bücher, Bilder und Figuren nach Japan ist verboten.
>
> 4. Jahr Ansei (1857), Jahr des Hinoto und der Schlange, 8. Monat.

Auch in dem Vertrage mit Amerika vom folgenden Jahre findet sich im 8. Artikel die Zusage bezüglich der Abschaffung jener Zeremonie.

Das Bildtreten wurde jedoch nicht allgemein im ganzen Reiche eingeführt. Bezeugt ist es nur für Nagasaki und mehrere Provinzen von Kyûshû. Ferner wurde es im Kirishitan-yashiki des Inquisitionsamtes zu Edo ausgeübt, wo alle eingelieferten Gefangenen die Zeremonie vorzunehmen hatten.

Eine anschauliche Schilderung der Zeremonie, wie sie in Nagasaki gehandhabt wurde, hat uns Engelbert Kämpfer (1651—1716) hinterlassen, der 1690 als Arzt der holländischen Faktorei nach Japan kam und viele wertvolle Berichte über Japan hinterlassen hat:

«Nachdem am Schlusse des alten Jahres die Musterrolle verfertigt ist, wird darauf mit dem Anfange des neuen Jahres die Jefumi gehalten, das nach dem Buchstaben so viel heißet, als die Figurtretung, weil sie das Bild des am Kreuz hangenden Christus und noch eines andern Heiligen

mit Füßen treten, zum Beweis, daß sie der Lehre Christi und seiner Apostel entsagen und sie verfluchen. Die Ceremonie dieser Entheiligung des gekreuzigten Heilandes nimt von dem zweiten Tage des ersten Monats nach der Reihe der Häuser und Gassen und an zweien Orten zugleich, ihren Anfang, so, daß jede Partie täglich vier bis fünf Gassen vornimt, und man in allem in Zeit von sechs Tagen fertig geworden: Der Ottona (Otona, Stadtrat), 3 Ogumi Oja (Ôgumi-oya, Bezirksvorsteher), der Fitsja (Hissha, Sekretär), Nitzi Josi (Nichi-gyôji, Schiedsmann) und 2 Monban oder Figurträger machen die feierlichen Personen dieser Handlung aus. Die Figuren, welche in einem besonders dazu gemachten Kistgen gehalten werden, sind von Messing gegossen, und etwa eines Fußes lang. Mit deren Tretung geht es auf folgende Art zu: nachdem der benante Inquisitionsrath auf eine Matte sich niedergesezt' mus sich alles aus dem Hause gros und klein nebst den beiwohnenden Familien in dem Gemache versamlen; wäre etwa die Wohnung des nächsten Nachbarn zur Verrichtung der Handlung zu klein, so erscheinen diese alhier zugleich mit; der zum Jefumi Tsjo (Efumi-chô, Leiter des Bildtretens) oder der zum Feju (?) bestelte Schreiber schlägt sein Musterbuch auf und lieset aller Namen ab, die so, wie sie abgelesen werden, herzukommen und über die Bilder gehen oder treten: die Mütter heben unmündige Kinder, die noch nicht gehen können, auf, und lassen sie mit den Füßen darauf nieder, welches eben so angesehen wird, als ob sie darüber gegangen; wenn dieses geschehen, drükt der Hausvater sein Siegel unter die Musterrolle, zum Zeugnis, daß die Inquisition bei ihnen gehalten sei, und damit deshalber die Inquisitoren bei dem Stathalter sich mögen rechtfertigen können. Wenn in allen Gassen und Häusern die Ceremonie abgethan ist, alsden betritt selbst der Inquisitionsrath die Bilder und zum Beschlus der Ottona, wobei denn einer für den andern die richtig geschehene Tretung mit dem Petschaft attestirt. Nur hier zu Nagasacki und in den Provinzen Omura und Bungo ist die ganze Handlung gebräuchlich, woselbst sich in vorigen Zeiten die meisten Christen aufgehalten haben.» [31]

Eine weitere Sicherheitsmaßnahme gegen das Christentum war das sog. Shûmon-aratame. Obwohl auch diese Maßnahme geeignet war, die verborgenen Christen ausfindig zu machen, war sie doch in erster Linie eine Sicherheitsmaßnahme und soll daher im 3. Abschnitt eingehend besprochen werden. (Fortsetzung folgt.)

[31] E. Kämpfer, Geschichte und Beschreibung von Japan, herausgegeben von Chr. W. Dohm, Lemgo, 1779, S. 35.

d) Echanges de personnes et enseignement religieux obligatoire.

Un grave problème a dû se poser à l'esprit réaliste de Ramon Llull, lorsqu'il songeait à l'application pratique de sa méthode: comment obtenir des infidèles l'audience nécessaire à la prédication et comment les amener à prendre une part active à ces débats catéchétiques? A cette question répond tout d'abord son esprit utopiste. Il propose que le Pape envoie des messagers dans les pays d'Orient, tantôt pour qu'ils discutent eux-mêmes avec les docteurs de l'Islam ou des églises chrétiennes dissidentes, tantôt pour obtenir des princes de ce pays qu'ils envoient en Occident des hommes sages et religieux. Ceux-ci partageraient pendant plusieurs années la vie des religieux latins; on leur ferait apprendre la langue et la doctrine de l'Eglise catholique et on provoquerait ainsi pour le moins un rapprochement des chrétiens dissidents et des musulmans, suffisant pour leur donner le désir de la foi et du baptême. Ensuite, ils rentreraient dans leurs terres lointaines, accompagnés de quelques missionnaires et ils poursuivraient là-bas la diffusion de la doctrine catholique. Pendant leur séjour en Europe, l'entretien des étudiants serait entièrement à la charge de l'Eglise. De telles propositions se trouvent non seulement parmi les anticipations et les rêves de réforme sociale et religieuse du Blanquerna, mais aussi et surtout dans des projets, que son auteur voulait très concrets et immédiatement réalisables, comme ses Petitiones à Célestin V et à Boniface VIII ou son Liber de participatione sarracenorum à Frédéric de Sicile [36].

Seulement, que faire lorsque ces ambassades ne donneraient pas l'effet escompté ou que les princes non chrétiens interdiraient l'accès de leurs Etats aux prédicateurs? Devant cette éventualité, Ramon Llull redevient l'enfant de son siècle: il propose ouvertement le recours au bras séculier et l'intervention du Pape auprès des princes chrétiens et des Ordres militaires «pour que, par la force des armes, on fasse la guerre contre tous ceux qui ne laissent pas entrer dans leurs terres les pieux chrétiens qui veulent y prêcher la parole de Dieu et pour que l'Eglise ne conclue jamais de trève avec les infidèles qui ne souffrent pas que les chrétiens aillent démontrer la vérité de la foi catholique» (Blanquerna, chap. 87, 4). Voilà donc comment une idée contraire à celles que Llull soutenait jusqu'ici, l'idée d'employer la force à l'appui d'une activité proprement religieuse, s'introduit dans le système lullien. Remarquons cependant le caractère très particulier de ces opérations militaires. Elles n'ont encore pour but que de sauvegarder une liberté civique élémentaire: la liberté pour l'Eglise d'exercer sans entraves son ministère enseignant, même en terre d'infidèles.

Par la suite, Llull ouvrira lui-même une brèche plus dangereuse encore.

36 Cf. Doctrina pueril, ch. 83, § 6; Blanquerna, ch. 80, §§ 4, 12; ch. 87, §§ 1, 4; Tractatus de modo convertendi, pars III.

Ce sera lorsqu'il proposera tout uniment la croisade, - dans le sens où l'entendait communément sa génération, - pour conquérir la Terre Sainte ou pour marcher contre Constantinople. Mais nous reviendrons sur l'attitude de Llull en face de la croisade. Terminons maintenant l'exposé de sa méthode missionnaire.

Un dernier moyen pour faire écouter aux infidèles la parole de vérité est suggéré au Majorquain par la pratique, courante au XIII^e siècle, du «sermon obligatoire». Les princes chrétiens, soit de leur propre initiative, soit obéissant aux recommandations de personnages ecclésiastiques, imposaient souvent à leurs sujets juifs ou musulmans d'entendre certaines prédications. Ramon Llull, - ici encore se montrant un homme de son temps - n'a pas jugé bon de blâmer cet usage. Au contraire. Dans sa Pétition au Concile de Vienne (Ordinatio VIII) il demande que dans tous les pays chrétiens, les juifs le samedi et les musulmans le vendredi, soient obligatoirement tenus d'entendre un sermon, où l'on ferait usage des arguments apodictiques de son Ars Magna. Ailleurs, ce n'est point un simple sermon hebdomadaire qu'il réclame, mais l'enseignement religieux obligatoire de quelques captifs sarrazins - qui seraient alors libérés - et de quelques juifs, «car si les infidèles, de crainte des chrétiens, apprenaient et comprenaient les vérités de la foi, comme le petit enfant qui, de crainte du maître, doit réciter sa leçon, nécessairement leur puissance motive les amenerait, tous ou quelques-uns d'entre eux, au christianisme» [37].

Enfin, au roi d'Aragon Jacques II dans son Dictat de Ramon (1299) et au roi de Chypre pendant son séjour dans l'île (1301, cf. Vita, § 34) il demanda de pouvoir engager lui-même des disputes avec les juifs dans leurs synagogues, avec les musulmans dans leurs mosqées et avec les orthodoxes dans leurs églises, sans que eux tous pussent l'en empêcher. Le roi catalan le lui accorda (30 octobre 1299) tandis que le cypriote refusa la faveur demandée [38].

Il importe cependant de ne pas perdre de vue un point fondamental de toutes ces demandes lulliennes: jamais en elles le principe de la liberté de croyance n'est mis en cause. Juifs, musulmans et orthodoxes peuvent être tenus d'apprendre la doctrine catholique. En aucun cas, ils ne seront contraints d'embrasser la foi ou de recevoir le baptême. Une position doctrinale aussi nette mérite d'être relevée, lorsque l'on sait combien la pratique du baptême forcé était courante en ces derniers siècles du moyen-âge [39].

---

37 Llibre de Contemplació, ch. 346, § 18. - Cf. Doctrina pueril, ch. 83, § 4; Blanquerna, ch. 80, § 5.

38 Dans un des opuscules de la dernière période, le Liber de novo modo demonstrandi sive ars praedicativa magnitudinis (Majorque 1312), après avoir «prouvé» une fois de plus les dogmes de la Trinité et del'Incarnation, Llull conclut en sollicitant du roi Frédéric de Sicile et de l'Archevêque de Monreale que les Juifs du royaume de Sicile soient contraints à lire cet ouvrage et à répondre à ses arguments! (Rapporté par Altaner, Glaubenszwang und Glaubensfreiheit, cité, p. 605).

39 Sur ce point la position de R. Llull est analogue à celle de s. Thomas dans la Summa, II^a II^ae, qu. 10, art. 8. Pour le Docteur Angélique aussi infideles . . . nullo modo sunt ad fidem compellendi, mais les chrétiens ont le droit de faire la guerre aux infidèles ut fidem non impediant, pour sauvegarder la liberté de l'Eglise.

e) Attitude des chrétiens envers le converti.

On peut rapprocher des thèses lulliennes relatives à la méthode d'évangélisation une observation extrêmement pertinente qu'il formule à plusieurs reprises: «De nombreux Juifs deviendraient chrétiens s'ils avaient, après leur conversion, de quoi faire vivre leur femme et leurs enfants. Et de nombreux Sarrazins deviendraient également chrétiens s'ils voyaient que ceux qui se convertissent sont honorés et non pas méprisés par les gens». Profonde vérité psychologique que les chrétiens d'aujourd'hui oublient encore trop souvent et d'autant plus opportune à une époque où se convertir signifiait pour un Juif se mettre au ban de la communauté de ses pères, sans la moindre assurance d'être accueilli par la société des chrétiens. Accusation formelle aussi contre le racisme dominant au sein de la chrétienté. Llull réagit contre les lois qui, en fait, dépossédaient le Juif de ses biens lorsqu'il quittait la communauté israélite et son ghetto pour se trouver désemparé parmi les chrétiens. Il insiste pour qu'on laisse aux convertis l'usage de leurs biens. Il va jusqu'à réclamer qu'en cas de besoin les biens ecclésiastiques pourvoient à leur subsistance et qu'en tout cas on punisse le déshonneur fait aux convertis [40].

f) Organisation de l'effort missionnaire.

Une autre, enfin, des ordinations imaginaires du Pape Blanquerna dans sa Curie montre que le raisonnement utopiste n'est souvent qu'une simple anticipation et que des suggestions irréalisables du temps de l'auteur, deviennent quelques siècles plus tard des réalités quotidiennes. Tel est bien le cas pour l'office attribué au Cardinal de Domine Fili au chap. 88 du Blanquerna. Personne n'hésitera aujourd'hui à reconnaître dans les fonctions dont il se charge quelques-unes de celles qui sont dévolues à la Sacrée Congrégation romaine de Propaganda Fide. Cette même proposition revient dans les Petitiones de Ramon Llull aux Papes Célestin V et Boniface VIII, comme une demande nettement formulée.

Mais les propositions de l'apôtre catalan pour organiser l'effort missionnaire ne se bornent pas à cela. Toute son œuvre est pénétrée de cette idée fondamentale: la mission doit être une des préoccupations essentielles et permanentes de l'Eglise. «C'est pourquoi Jésus-Christ donna comme signe la Croix et Il étendit Ses bras pour que les savants bienheureux qui sont dans le peuple chrétien se souviennent de Sa sainte passion et sachent qu'Il embrassera ceux qui prêchent aux Sarrazins et aux infidèles» [41].

4. L'optimisme de Ramon Llull.

Les conceptions lulliennes sur la mission, aussi bien dans l'aspect théorique que dans les recommandations pratiques, se distinguent par leur

[40] Cf. Doctrina pueril, ch. 83, § 5; Llibre de Contemplació, ch. 346, § 18.
[41] Doctrina pueril, ch. 71, § 12.

caractère optimiste. Toutes les entreprises paraissent réalisables, faciles même, lorsque Ramon Llull les expose. Et pourtant son propre témoignage, si nous ignorions l'histoire, suffirait à nous convaincre de l'échec de ses efforts auprès des chrétiens, autant que de ses propres essais de prédication en terre d'infidèles. Mais aucun obstacle n'est assez fort pour abattre son courage, aucune déconfiture n'est assez complète pour le faire démordre de son noble entêtement.

Les sources de cette étonnante force de caractère, l'apôtre majorquain les résume dans les deux premiers points de son programme de vie: donner le sang pour l'amour du Christ et en Son honneur et composer un livre qui serait le plus efficace du monde contre les erreurs des infidèles. (Le troisième point, il l'a par la suite élargi jusqu'à en faire toute la méthode d'évangélisation que nous venons d'étudier.) En d'autres termes, l'optimisme lullien procède d'une part de l'excès même de l'amour, de la surabondance de la vie mystique; d'autre part, de la certitude que la vérité triomphe d'elle-même et que les hommes de bonne volonté, parmi les infidèles, ne manqueront pas de l'embrasser si on la leur présente au moyen de formules logiques, irrébatibles, - comme Llull croit l'avoir fait dans son Art, qu'il tient pour le fruit d'une illumination surnaturelle.

Accepter de mourrir pour le Christ a toujours été, pour lui comme pour saint François d'Assise, le premier désir. Car le martyre a à ses yeux une triple virtualité: tout d'abord, il constitue la suprême aspiration du mystique pour courrir à son Dieu, le cupio dissolvi et esse Tecum de s. Bonaventure [42]. Mourir de mort violente est encore la plus parfaite imitation du Christ incarné et rédempteur: «L'Aimé se vêtit du drap dont son Ami était vêtu pour faire de lui son compagnon dans la gloire éternelle. C'est pourquoi l'Ami désira toujours des vêtements vermeils pour que leur drap ressemblât davantage aux vêtements de son Aimé» (Livre de l'Ami et de l'Aimé, v. 262). Enfin, l'acte de verser le sang en témoignage de la foi possède par surcroît une valeur exemplaire, qui est essentielle à la propagation de la foi. Et Llull exigera toujours du missionnaire d'être disposé à se donner lui-même en semence de chrétiens [43].

Il n'était certes pas difficile de rechercher le martyre à une époque où la loi musulmane punissait de mort celui qui prêchait le christianisme aux sarrazins. Mais comment ne serait-il pas optimiste l'apôtre qui pour lui-même ne cherche point le succès, mais la défaite et pour qui cette défaite apparente est le gage d'un triomphe éternel?

La deuxième raison que nous venons de signaler de l'optimisme lullien n'est pas aussi transparente. Les thèses du Docteur illuminé sur l'exposition rationnelle du dogme catholique et sur la possibilité de provoquer par des arguments de raison - rationes logicales, ou necessariae - l'adhésion des hétérodoxes ont soulevé au courant des siècles des controverses

---

42 Cf. Livre de l'Ami et de l'Aimé, v. 342; Llibre de Contemplació, ch. 358, § 30.

43 Cf. par exemple, Doctrina pueril, ch. 71, § 12; ch. 83, § 10; Blanquerna, ch. 82, § 9 ss; ch. 87, § 5; Desconort, laisse XXXII; Libre de Contemplació , ch. 129, § 29; ch. 131, § 20 s.; ch. 220 et 222.

ardentes [44]. Telles qu'elles sont en réalité ces thèses, liberées de toutes les défigurations et les contrefaçons dont des ennemis intéressés ou des adminirateurs trop zélés les ont affublées, elles restent malgré tout bien fragiles. Mais elles constituent un élément trop important de la pensée lullienne pour que vous puissions omettre de les envisager ici.

L'anonyme auteur de la Vita reflète fidèlement la pensée de son maître, lorsqu'il vante la divine inspiration que Llull attribuait à son Art, ainsi que l'attachement de l'Illuminé aux procédés dialectiques de prédication. L'inefficacité de sa mission en Afrique, selon le biographe serait due exclusivement à l'obstination des infidèles, qui se sont dérobés au combat intellectuel (§ 39). Dans aucun de ses ouvrages, Llull n'oublie de nous dire qu'il faut «montrer la vérité aux infidèles et combattre avec elle leurs intelligences, afin qu'ils connaissent et aiment Dieu». Les rois sarrazins du Blanquerna exigent que la foi catholique leur soit «démontrée par des raisons», ils veulent être convaincus par le raisonnement avant de quitter la religion de Mahomet [45]. Il faut que la polémique des missionnaires «brandisse des arguments de nécessité et soit de taille à enfoncer les positions des infidèles comme à réfuter leurs objections; renforcer aussi les propres doctrines et ripostes des fidèles» [46]. Car les musulmans ont une solide culture et «ils n'admettent pas les raisons fondées seulement sur l'autorité» [47]. Le Desconort ajoute même (v. 277-280) que «si l'on ne pouvait prouver la foi - il s'en suivrait que Dieu pourrait reprocher aux chrétiens - de ne pas vouloir l'enseigner aux infidèles. — Et les infidèles pourraient à bon droit se plaindre de Dieu - qu'Il ne laisse pas démontrer par arguments une vérité plus grande» (que la leur). Ailleurs encore, le Docteur illuminé se vante: «Un nouveau savoir j'ai trouvé - par lequel on peut connaître la vérité - et détruire la fausseté . . .» (Cant de Ramon).

Il était courant dans l'abondante littérature polémique du XIIIe siècle - à laquelle nous avons fait allusion plus haut - de distinguer entre les praeambula fidei, telle par exemple l'existence de Dieu, qui peuvent être démontrés par des raisons «naturelles» ou «nécessaires» et les articula fidei, qui non possunt demonstrative probari (Ramon Marti, dans son Pugio fidei). Ramon Llull, lui, vient faire un pas de plus. Il croit que les infidèles ne seront amenés à la foi que si l'on prouve par des

---

44 L'ouvrage de MM. Joaquín et Tomás Carreras y Artau, Historia de la Filosofía Española. Siglos XIII al XV, retrace l'histoire de ces controverses avec une objectivité et une compétence admirables dans les 438 premières pages du vol. II, (Madrid 1943).

45 Blanquerna, ch. 84, § 5. - Dans un passage très caractéristique du Liber de convenientia fidei cum intellectu, pars I, n. 1-4, R. Llull, pour répondre à ceux qui lui objecent que les vérités ne peuvent pas être prouvées, se couvre de l'autorité de s. Thomas d'Aquin, lequel, dit-il, «fecit unum librum contra gentiles qui requirunt rationes quia nolunt dimittere credere pro credere, sed credere pro intelligere».

46 Tractatus de modo convertendi infideles, pars III.

47 Doctrina pueril, ch. 83, § 12. - L'observation est juste: «pour les mu'tyzilites - une des branches du kalam ou école théologique musulmane - tout argument d'autorité devra se résoudre dans un argument rationnel», Gardet et Anawati, Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée (Etudes de philosophie médiévale, 37), Paris 1948, p. 351.

raisons nécessaires les dogmes chrétiens - ceux-là du moins qui sont les dogmes différentiels vis-à-vis des musulmans et des juifs: la Trinité et l'Incarnation. Pour ce faire, il compte sur la vertu de son Art, don du Saint-Esprit, qu'il porte sans cesse avec lui (cf. Desconort, v. 85-88).

Tel est le programme, telles sont les promesses - à vrai dire bien risquées - de l'apôtre dans son zèle apostolique, dans sa fureur polémique. Qu'en est-il en fait de ce programme et que deviennent ces promesses lorsqu'il les développe dans ses ouvrages doctrinaux?

La découverte fondamentale de MM. Carreras y Artau dans leur magistral exposé de la philosophie lullienne est celle du processus génétique et évolutif que traverse cette production gigantesque. Le problème des relations de la foi et de la raison n'échappe pas à une telle évolution [48]. La première systématisation que Llull en donne (dans le volumineux Llibre de demonstracions, traduit en latin sous le titre Liber mirandarum demonstrationum, Majorque 1275) est beaucoup plus osée que celle des ouvrages postérieurs, spécialement celle de l'Ars generalis ultima (Pise 1308). Mais même dans sa formulation la plus extrême, la foi n'abdique jamais sa supériorité. Le principe demeure le credo ut intelligam de saint Anselme. La foi précède toute intelligence du dogme et après toutes les preuves que la raison humaine a pu découvrir, la foi subsiste, comme un habitus, comme une vertu théologale. De plus, les preuves rationnelles n'enlèvent pas aux dogmes leur raison de mystère, car l'entendement illuminé par la foi n'obtient en effet qu'une intelligence d'appréhension du dogme, non pas de compréhension. Vouloir comprendre les dogmes ce serait entreprise téméraire, et même pécamineuse, car le fini est impuissant à comprendre l'infini [49].

Seulement, Ramon Llull, dans son désir de confondre les infidèles - toujours la même raison - s'efforce de donner une interprétation extensive du credo ut intelligam, surtout dans ses premiers ouvrages. Et il proclame (dans le Llibre de demonstracions notamment) que «Dieu a donné à l'homme le pouvoir d'entendre, de montrer et de recevoir la vérité par des raisons nécessaires». Aux yeux du Docteur illuminé la force, le prestige de la vérité révélée est tel, qu'il ne conçoit pas que Dieu puisse la soustraire à l'intelligence des hommes. «Si Dieu a ordonné que l'erreur soit détruite par la lumière de la foi, d'autant plus Il veut et il ordonne que l'erreur soit détruite par la lumière de l'entendement, illuminé par la lumière de la suprême sagesse» [50]. Mais lorsque ensuite, dans ce même ouvrage, il se met à accumuler un nombre exorbitant de «démonstrations», celles-ci ne résultent en vérité que des raisons «de congruence» ou motifs de crédibilité, à tout prendre de valeur très inégale et parfois même puériles.

Trente ans plus tard, mûri par son propre travail de réflexion théologique et philosophique, il avouera lui-même dans son Ars generalis ultima que la foi est supérieure dans le croire et l'entende-

48 Voir surtout Carreras y Artau, op. cit. I, pp. 514-523.

49 Voir les nombreux textes cités par MM. Carreras y Artau et par le P. Longpré, dans le Dict. de théologie cath. de Vacant et Mangenot, vol. IX, col. 1123-1125.

50 Llibre de demostracions, lib. I, art. I.

ment est inférieur dans l'entendre. Et dans un autre ouvrage il précisera: «Intellectus est potentia cum qua homo naturaliter intelligit intellegibilia entia, quae potentia non potest intelligere contra suam naturam intelligendi. . . . Fides vero est lumen a Deo datum, cum quo intellectus attingit extra sua naturam intelligendi, credendo de Deo quod hoc sit verum, quod non attingit intelligendo» [51]. D'ailleurs, même lorsque emporté par son furor demonstrandi Llull compose de longs ouvrages apologétiques sous une forme dialoguée, parvenu à la conclusion, il n'ose pas proclamer la capitulation de l'infidèle devant les arguments de raison. Par une heureuse inconséquence, qui est comme un retour sur lui même, il interrompt le dialogue et laisse partir l'infidèle sans prendre de décision. Implicitement il reconnaît que, pour l'amener au Christ, la grâce doit parfaire le travail de l'intelligence.

En somme, les positions doctrinales de Ramon Llull dans ce domaine, comme dans tant d'autres, ne dépassent guèrre celles de toute la direction augustienne du moyen-âge; les plans respectifs de la nature et de la grâce, de la spéculation rationnelle et de la foi tendaient de plus en plus à se confondre, jusqu'à ce que Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin établirent entre eux une distinction formelle. Un optimisme analogue à celui du Catalan triomphe chez ses prédécesseurs, comme s. Anselme et les Victorins. Eux tous, revendiquaient pour l'intelligence du chrétien ferme dans la foi de pouvoir démontrer par des raisons non modo probabiles verum necessariae jusqu'aux dogmes de la Très Sainte Trinité et de l'Incarnation. Chez Ramon Llull il y a en plus son tempérament passionné et sa ferveur primesautière. Au risque de passer pour hérétique (l'inquisiteur Fr. Thomas Eymerich, au XIVe siècle déjà ne se fera pas faute de demander sa condamnation), il se laisse entraîner à des expressions - et surtout à des promesses - qui dépassent sa propre pensée.

Il est temps de finir. Ces conclusions de MM. Carreras y Artau nous paraissent rendre exactement justice à l'ardent apologète et nous dispensent d'entrer dans l'interminable polémique autour de l'orthodoxie lullienne [52]. (On dirait, observent encore ces auteurs, que l'élément affectif, si important dans la personnalité de Ramon Llull comme dans sa philosophie, ait encore contribué à travers les siècles à prolonger et à rendre plus aigu ce drame doctrinal).

Nous voudrions cependant ajouter une remarque qui éclaire singulièrement les raisons de l'attitude lullienne dans ce problème: il s'adresse

---

51 Disputatio fidei et intellectus (Montpellier 1303), prol. - Cf. Desconort, v. 308-312: «Si la foi peut bien se démontrer, il ne s'en suit pas que la créature - contienne et comprenne tout entier l'Etre incréé, - mais qu'elle en entend autant que cela lui a été permis, - puisque l'homme tient déjà de Dieu (ce qui fait) toute sa bonté, - sa mémoire et son entendement, sa puissance et sa volonté».

52 Les conclusions des deux études modernes les plus sérieuses, celles de Longpré et de Carreras y Artau se rejoignent. - Sur l'orthodoxie des thèses llulliennes, voir, après tant d'autres, la récente étude du P. B. Xiberta, O.C.. La doctrina del Doctor iluminado Beato Ramon Llull sobre la demostración de los dogmas, juzgada a la luz de la Historia y de la Sagrada Teología, dans Studia monographica et recenciones edita a Maioricensi Schola Lullistica, I (1947) pp. 5-32.

à des musulmans et, comme nous l'avons souvent remarqué, il veut les combattre sur leur propre terrain. C'est pourquoi il adopte - consciemment ou inconsciemment - leurs propres méthodes de pensée. Or, nous savons que la théologie musulmane, le kalam, se proposait justement comme objet la défense apologétique des dogmes. Les grands connaisseurs de la théologie musulmane que sont MM. Gardet et Anawati insistent particulièrement sur l'effort dialectique du kalam, qui se meut sur un plan rationnel d'apologétique défensive. Le motif en est que «rien ne vient assurer le docteur musulman que sa foi est une participation de la science divine. Cette dernière lui apparaîtrait bien plutôt comme imparticipable. . . . Ce ne sont pas des mystères intrinsèques que révèlent les propositions de foi, mais bien des connaissances adaptées à la lumière même de la raison humaine. . . . La révélation est la norme des connaissances sur Dieu accessibles à l'homme. . . . Mais tout ce que le Coran lui enseigne sur Dieu est sous la prise directe de la raison humaine» [53]. Le labeur propre du kalam ne sera donc pas essentiellement explicatif, comme celui de la théologie chrétienne, mais probatif et défensif. Il ne visera pas à l'intelligence des dogmes. «Le but du kalam sera d'étayer d'arguments agréés les croyances religieuses, de les ‚démontrer' [54].» Et cette démonstration du docteur en kalam visera en somme d'une part à confirmer sa foi, de l'autre à répondre à son adversaire. Dans le problème concret de la foi et de la raison, «le critère du kalam ne sera pas la foi. Pour le premier kalam, il sera la raison elle-même, car toute obligation de la loi se justifie rationnellement. Pour le kalam ‚orthodoxe', il sera la Loi, sans doute, . . . mais une Loi qui n'a sa pleine valeur de crédibilité qu'appuyée d'arguments et de démonstrations ‚certaines' [55].»

De toute évidence, Llull fait écho à ces préoccupations des théologiens de l'Islam. Non certes jusqu'au point de se laisser entraîner par la position fondamentale du kalam quant à l'inintelligibilité des dogmes. Au contraire, - la plus grande partie de son effort théologique a pour but justement d'expliquer le mystère de la Sainte Trinité. Mais lorsqu'il cherche un point de départ commun avec ses adversaires. Si la théologie musulmane est en quête de «démonstrations certaines», il va lui en fournir. Et c'est la crédibilité de la Loi chrétienne qu'il démontrera.

Partant de cette idée, il donne à tout son travail de pensée une tournure apologétique. Ce qu'il se propose est de démontrer les dogmes chrétiens par des preuves si solides que les contradicteurs ne puissent raisonnablement les rejeter.

C'est-à-dire, d'une part rendre le dogme acceptable à la raison des infidèles de bonne foi; de l'autre permettre aux fidèles chrétiens de résoudre les objections et donner en faveur des dogmes des raisons telles

---

53 Louis Gardet et M.-M. Anawati, Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée (Etudes de philosophie médiévale, 37), Paris 1948, p. 423.
54 Gardet et Anawati, loc. cit. p. 372.
55 Gardet et Anawati, loc. cit. p. 373; cf. p. 350 s. et, en général, dans le chap. La théologie, la foi et la raison, le paragraphe La raison en kalam, pp. 347-364.

que les allégations contraires soient impuissantes à les démolir [56]. Telle était du moins son intention. . . .

5. Les projets de croisade.

Dans les pages qui précèdent nous avons rendu hommage à Ramon Llull, champion de l'idéal missionnaire. Nous avons vu ce qu'il y a d'intuition géniale, d'apport définitif à l'enseignement de l'Eglise chez celui qu'Altaner n'hésite pas à nommer «le plus grand missionnaire auprès des musulmans au moyen-âge» [57], - à côté de quelques promesses démesurées et, pour tout dire, naïves. Si nous nous arrêtions ici, le lecteur curieux, qui voudrait prendre contact directement avec les textes lulliens, serait toutefois surpris d'y trouver des allusions de plus en plus fréquentes à la Croisade belliqueuse.

Ces allusions nous étonneront d'autant plus que nous nous sommes habitués à entendre Ramon Llull parler un autre langage. Avec quelques esprits non-conformistes de son temps, - Roger Bacon par exemple [58], - il montre une méfiance justifiée à l'égard de la valeur spirituelle des croisades. Dans un passage de Blanquerna (chap. 80, § I), il va jusqu'à blâmer la Croisade, au même titre que la «guerre sainte» de Mahomet, et il semble déduire des échecs réitérés des Croisés en Terre Sainte que Dieu n'approuve pas ce genre d'expéditions. Ailleurs, il s'oppose formellement à l'emploi de la force pour conquérir des âmes et il fait l'éloge des «armes intellectuelles», fort de sa confiance dans le pouvoir de la vérité, pour convaincre en premier lieu les sages parmi les infidèles. Partout, il revient sur son idée maîtresse que seule la manière de Jésus-Christ et de ses Apôtres ramènera le monde - et singulièrement la Terre Sainte - dans le giron de l'Eglise [59].

Pourquoi donc tout à coup ces grands principes chrétiens voisinnent-ils dans les mêmes ouvrages avec des projets de croisade et même avec un plan très précis d'opérations militaires, conduites sous l'immédite direction du Pape et des Cardinaux? Nous essayerons de répondre après avoir étudié la place et la fonction exacte que les expéditions guerrières occupent dans l'ensemble des projets lulliens.

Notre première constatation sera que la croisade militaire, telle que Llull l'envisage, n'est jamais une fin en soi, ni même le point central de ses propositions. Ces projets sont développés dans une série d'ouvrages [60] dont la plupart s'appellent Petitiones ou Tractatus pro conversione in-

---

56 Longpré, loc. cit., col. 1125.

57 Altaner, Glaubenszwang und Glaubensfreiheit, cité, p. 586.

58 Roger Bacon, Opus maius, ed. J. H. Bridges, vol. III, Oxford 1900, p. 121 s. - Sur Roger Bacon, à ce propos, cf. G. Golubovich, O.F.M., Bibliotheca bio-bibliografica della Terra Santa e del Oriente francescano, vol. II (Quaracchi, 1907), p. 410. - Sur l'opposition croissante des esprits au XIII[e] siècle contre les croisades, surtout pour des motifs religieux ou à cause du trouble que leur échec provoquait dans les consciences, cf. Altaner, loc. cit., p. 590 et n. 10.

59 Cf. par exemple, Llibre de Contemplació, ch. 112, § 11, et ch. 346, § 24; Doctrina pueril, chap. 71, § 12.

60 Nous citons les principaux aux notes 9, 22, 31, 32, 62, et dans le texte.

fidelium et quelques-uns seulement De recuperatione Terrae Sanctae. L'expédition militaire et navale y prend souvent une place considérable et elle y est minutieusement décrite. Mais en aucun cas cette expédition, que l'auteur appelle volontiers Passagium (le terme technique avec lequel le moyen-âge désignait la croisade), ne se présente comme une entreprise indépendante. L'essentiel est toujours la mission, la prédication et la libre discussion avec les infidèles. La croisade n'a même pas pour but de créer des marches chrétiennes aux confins de l'Asie et de l'Afrique pour protéger l'ordre temporel chrétien, la chrétienté, que l'Islam ne menace plus comme aux temps d'Urbain II (1095) et de saint Bernard (1146). Les opérations militaires ont ici comme seule finalité d'offrir aux religieux missionnaires de plus grandes facilités pour pénétrer en terre d'infidèles. Il s'agit d'assurer à l'Eglise - nous l'avons dit plus haut - la liberté de répandre partout la parole de vérité.

Le pouvoir de Byzanze apparaît à Ramon Llull comme le premier obstacle à la propagation de la foi. Il faudra donc que Rome s'assure la possession de Constantinople et que le retour des Grecs à l'Eglise romaine soit obtenu, au besoin par la contrainte. De plus, si Constantinople représente, géographiquement, la porte de l'Orient, l'acceptation par les Grecs de la primauté du Pape sera le symbole de l'unité du monde dans la foi. Il s'agit donc d'un simple acte disciplinaire et l'on ne saurait pas parler ici de conversion forcée - doit penser Ramon Llull, - puisque les Grecs sont des chrétiens. Enfin, l'incorporation de l'Empire byzantin à la catholicité romaine constituera un appoint nécessaire pour imposer le respect aux Sarrazins, aux Tartares et aux autres peuples non chrétiens.

La délivrance elle-même de la Terre Sainte, de la «patrie terrestre du Dieu du ciel», n'offre plus aux yeux de Ramon Llull la valeur mystique qu'elle avait pour saint Bernard [61], lorsqu'elle était le but principal des Croisades. Le prestige héroïque toujours attaché à la geste de délivrer le Saint Sépulcre, notre propagandiste voudrait plutôt l'utiliser comme un appât pour décider les églises à payer la dîme, les clercs à renoncer a certaines prébendes et aux habitudes de luxe et les princes à apporter la contribution que leur fixe le Pape [62]. Encore pour le théoricien de la chevalerie chrétienne qu'est notre Bienheureux [63], les croisades constituent une merveilleuse occasion pour développer les vertus chevaleresques, qu'il sentait s'étioler et se mondaniser dans les mœurs courtoises de son siècle, dans le goût du tournois et dans les romans de chevalerie. Et il y voit enfin un exutoire à l'esprit querelleur et aux luttes fratricides des princes chrétiens.

Ainsi la croisade prend sa place dans les plans de réforme morale et disciplinaire de l'Eglise, autant que dans les projets missionnaires. C'est pourquoi Llull donne au Pape et aux Cardinaux la direction en même

---

61 Saint Bernard, Epist. 363, no. I, dans Migne, Patr. lat., t. 183, col. 565.

62 Cf. Petitio in Concilio generali ad acquirendam Terram Sanctam, Ordinationes III, IV, V; Liber de acquisitione Terrae Sanctae, ed. Longpré, p. 269; Liber de fine, ed. Gottron, Ramon Llulls Kreuzzugs-Ideen, Berlin 1912, p. 75.

63 Llull composa un Llibre del Ordre de Cavalleria (Majorque 1276 ?), manuel du chevalier chrétien, tel que le concevait le moyen-âge.

temps de la mission et de l'expédition militaire, l'exécution directe de cette dernière étant remise dans la plupart des ouvrages lulliens au Grand Maître d'un nouvel Ordre militaire unifié, que le Pape et les Cardinaux constitueront. Dans cette armée de croisés, les prêtres seront en nombre suffisant pour assurer les besoins spirituels, des religieux connaisseurs des langues orientales auront pour tâche de s'entretenir avec les prisonniers et de gagner leur adhésion spontanée à l'Eglise [64].

C'est donc - il vaut la peine de le noter - un projet nettement idéalisé de croisade. Dans la conception de Ramon Llull l'entreprise militaire est entièrement soumise à des buts spirituels. Autant et plus encore que les théoriciens des premières croisades, Llull prétend faire de l'expédition militaire un instrument immédiat de l'ordre spirituel chrétien, un acte du pouvoir direct de l'Eglise. Car la conquête matérielle de quelques terres ne sera, selon Llull, qu'une étape dans le grand acte de convertir les âmes.

La contradiction avec tout ce que le Docteur illuminé nous a enseigné lui-même sur les principes et les méthodes pour la propagation de la foi, éclate au premier regard. Comment donc l'expliquer?

Un admirateur de Ramon Llull, comme Berthold Altaner, l'excellent historien, constatant cette contradiction intime dans son attitude, pense qu'il a fini par céder à la pression du milieu. Devant l'insuccès de sa campagne auprès des Papes et des princes chrétiens, il se serait résigné à faire cette concession aux idées de son temps et à l'état général des esprits. Une évolution se serait produite dans la pensée lullienne, surtout à partir des années 1296 (pontificat de Boniface VIII). La guerre de religion, ce noble utopiste l'aurait rejettée dans sa jeunesse, mais un faux «réalisme» la lui aurait fait accepter dans l'âge mûr. Nous devons avouer que nous avons été nous même séduit un moment par cette explication «psychologique» [65].

Une lecture plus attentive des textes lulliens nous a montré cependant son insuffisance. Tout d'abord, nous avons pu noter que l'éventualité d'une expédition militaire à été envisagée par Ramon Llull dès ses premiers ouvrages. Ensuite, nous nous sommes rendu compte que les

---

64 Cf. Peticio Raymundi pro conversione infidelium, lignes 23-30; Liber de fine, pp. 67, 73 s. et 87-89; Liber de acquisitione Terrae Sanctae, Dist. I, pars 4. Le projet d'unifier les ordres militaires sous le commandement d'un grand Maître unique est cher à Ramon Llull. Il y revient souvent (Blanquerna, chap. 80, § 7; Desconort, v. 670 s.; Liber de acquisitione Terrae Sanctae, dist. I, pars 4; Liber de fine, p. 73 s.) en appelant le grand Maître de l'ordre unifié, chef de la croisade, bellator rex. Ce projet n'est pas une invention llulienne. Il n'y a que le titre de bellator rex qui est sa création. Le problème de la fusion des ordres préoccupa longtemps la Papauté, de Grégoire X à Clément V, qui en 1312 finit par supprimer les Templiers. L' idée de confier la direction de la Croisade à un des chefs des grands ordres militaires figure dans plusieurs traités contemporains et elle fut mise à exécution dans l'expédition de 1309—10, qui acheva la conquête de l'île de Rhodes par des chevaliers de l'Hôpital (cf. Franz Heidelberger, Kreuzzugsversuche um die Wende des 13. Jahrhdts., Berlin-Leipzig 1911, pp. 7, 31, 78; H. Wieruszowski, Ramon Llull et l'idée de la Cité de Dieu. Quelques nouveaux écrits sur la croisade, dans Estudis franciscans, Barcelona, 47 (1935), p. 92 s.

65 Voir notre étude Un texte de Ramon Llull sur la croisade et les missions, dans Nova et Vetera, Fribourg, 21 (1946), p. 103.

idées de Maître Ramon sur s'organisation de sa Croisade sont si éloignés de celles de son temps, qu'il risquait plutôt de heurter que de flatter les puissants de l'heure. Cela est vrai en particulier de son projet de confier la direction de l'entreprise au Pape et au Cardinaux. Les idées politiques avaient beaucoup évolué depuis la lointaine époque des premières croisades. Et si la soumission complète du pouvoir temporel au spirituel que défend Ramon Llull était certes agréable au Pape Boniface VIII, elle devait en revanche déplaire souverainement à Philippe le Bel, le plus puissant des princes chrétiens, - que Ramon Llull, sans faire la moindre concession idéologique, essayait en vain de rallier à ses projets.

Pour nous en convaincre, il suffit de jetter un coup d'œil sur les conceptions politico-religieuses qui dominaient la pensée européenne en ce passage XIII[e] au XIV[e] siècle. Il est vrai que la chrétienté était alors encore fermée; l'Eglise visible était toute entière rangée dans la moitié occidentale de l'Europe, ce qui pouvait donner aux luttes de l'Europe avec les peuples d'Orient un caractère de guerre pour la religion; la Reconquête de la Péninsule Ibérique durait encore et gardait toujours le prestige d'une croisade. Mais déjà à cette époque le grand mouvement des Croisades historiques s'était éteint depuis un demi siècle avec la mort de saint Louis sur les plages de Tunis et une certaine lassitude, une atmosphère anti-héroïque, contraire aux croisades, s'était emparé de l'Europe. De profonds changements étaient en train de s'opérer dans les rapports du pouvoir civil avec le sacerdoce et un prince aux rêves théocratiques et impérialistes, comme Philippe de Bel, en triomphant sur un pontife plein d'ambition politique comme Boniface VIII, semblait avoir renversé au bénéfice de l'Etat les termes de sa lutte séculaire avec l'Eglise. Si on regarde les textes qui, à cette époque, prônent encore des projets de croisade, on voit combien ils atténuent l'importance du point de vue religieux. Des juristes, comme Pierre Dubois, ou des politiciens comme Guillaume de Nogaret - conseillers de Philippe le Bel, - réclament pour leur maître le droit de diriger la guerre contre les infidèles. Mais c'est pour marquer son indépendance - sa supériorité même - vis-à-vis du pouvoir pontifical [66]. René Grousset [67] note que déjà la septième croisade, «malgré le caractère profondément religieux que lui imprima la sainteté de son auteur (saint Louis), se présente à nous comme la première expédition coloniale du royaume de France», à cause de son caractère purement français.

En face de ces théories - et de ces réalités, - Ramon Llull fait figure de rétrograde. Et il l'est en effet non seulement lorsqu'il établit des plans de croisade, mais chaque fois qu'il expose ses idées sur les rapports de l'Eglise et du pouvoir civil. La position du Docteur illuminé, en

---

66 Voir en particulier Jean Rivière, Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel (Spicilegium Sacrum Lovaniense, 8), Louvain-Paris 1926, pp. 90-128 et 342-350. Sur Pierre Dubois, voir Ernest Renan, dans Histoire Littéraire de la France, XXVI (1873), p. 471-536. L'ouvrage de Pierre Dubois, De recuperatione Terrae Sanctae, véritable traité de politique générale, a été édité par Ch. V. Langlois dans Recueil de textes pour servir à l'enseignement de l'histoire, Paris 1891.

67 René Grousset, Histoire des Croisades, t. III (1936), p. 428.

philosophie comme en théologie - l'avons-nous assez dit - est celle de l'augustinisme médiéval. Et une fois de plus, cette attitude foncière du penseur nous donne la seule clé capable d'expliquer le cheminement souvent confus, parfois contradictoire, de son raisonnement.

Le Docteur illuminé a eu l'intuition exacte des vraies méthodes de la propagation de la foi. Mais le philosophe en lui n'a pas réussi à se dégager d'une notion périmée de l'insertion du spirituel dans le temporel. La possibilité de l'emploi de la force contre les infidèles - non pas pour les convertir, mais pour rendre possible la prédication, - il l'admet parce que pour lui le bien public se confond avec la pratique des vertus chrétiennes; parce que, aussi, il fait disparaître l'importance de l'ordre temporel derrière celle de l'ordre spirituel de l'Eglise. Dès lors, le pouvoir du Pape s'étend non seulement sur le spirituel, mais aussi sur le temporel. Et il se sert du symbole des deux glaives, ainsi que de l'expression des deux trésors de l'Eglise, le spirituel et le corporel. L'usage seul du pouvoir séculier est laissé aux princes, comme une nécessité pratique, presque comme un mal inévitable. Il nous semble entendre les théoriciens de la plénitude du pouvoir papal du temps de Grégoire VII et de saint Bernard! [68]

L'idéologie de Ramon Llull sur les relations de l'Eglise et de l'Etat n'a pas subi de changement. Déjà dans le Llibre de Contemplació (voir par exemple le chap. 346, § 21) et dans les autres ouvrages de la première époque nous rencontions les mêmes thèses et les mêmes expressions. Seulement - et c'est ici qu'intervient le facteur psychologique, - l'apôtre catalan ne songeait au début qu'à la prédication et au martyre. Son cœur généreux désirait s'en tenir aux moyens pacifiques de pénétration. Ce n'est que plus tard que, exaspéré par les difficultés rencontrées par les missionnaires en terre d'Islam et par la lenteur désespérante de la tâche, il a osé aller jusqu'au bout de ses idées. Puisque le Pape le pouvait, pourquoi ne pas recourir à la force pour ouvrir à l'Eglise ces pays d'Orient? Du moins pour les contraindre à écouter la parole de vérité, pour violenter leur obstination diabolique à ne pas accueillir les missionnaires. Le Tractatus de modo convertendi infideles donne nettement cette impression d'impatience et de désir d'en finir d'un coup avec la résistance des Musulmans. C'est alors seulement que le théoricien des missions s'est mis à multiplier ses appels à la croisade.

*

En somme, tout dans Ramon Llull - tout, ses innovations hardies et généreuses, comme ses propres contradictions - s'explique par son seul idéal, si ardemment désiré: ramener tous les infidèles à l'unité de la foi.

---

68 Voir sur les théories politiques de Ramon Llull l'article de H. Wieruszowski, Ramon Llull et l'idée de la Cité de Dieu, dans Estudis Franciscans, Barcelona, vol. 47 (1935), pp. 87-99, ainsi que les pages de MM. Carreras y Artau sur ce sujet (vol. I, pp. 621-634). Sur les thèses générales de l'augustinisme médiéval, H.-X. Arquillière, L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du moyen-âge, Paris 1934, et Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical, Paris 1934 (Coll. L'Eglise et l'Etat au m.-â. vol. II et IV).

Quels que soient ses défaillances et les flottements de sa pensée, son apport définitif demeure. Combien peu d'écrivains du moyen-âge ont osé comme lui s'écrier: «Ne vaut-il pas mieux de l'emporter sur les infidèles dans la discussion, en les convaincant par les attributs divins et des raisons nécessaires, que de leur faire la guerre en les transperçant de notre glaive en les dépouillant de leurs terres? Convertissons-les et laissons-leur ce qu'ils possèdent. Soyons des artisans de concorde et d'amour!» [69].

Le but de son activité à travers l'Occident n'est autre que d'émouvoir les hommes d'Eglise et les hommes d'Etat pour leur faire partager son désir effréné d'apostolat missionnaire. Y réussit-il? Quand on songe qu'il a fallu tout le mouvement des grandes découvertes géographiques et tous les changements profonds de structure de la chrétienté dans les temps modernes pour donner aux Missions leur élan actuel, on comprend que les rêves lulliens étaient alors voués à un échec certain. Paradoxalement, ce n'est que l'idée de croisade, déjà dépassée par l'évolution de la pensée politique et désormais de réalisation impossible, qui trouvait encore des partisans parmi les princes [70].

Cependant, notre Bienheureux, déçu dans ses espoire humains, est porté par une plus haute Espérance. Ce croisé de l'amour de Jésus-Christ est parti chercher la mort en terre d'Islam. Et une mort, comme celle de son Aimé, «entourée des signes de la défaite». Défaite apparente. Les appels de Ramon Llull pour une activité missionnaire s'adressaient à des esprits qui n'étaient pas encore mûrs pour les recevoir. Mais aucune bonne semence n'est perdue dans le vrai trésor de l'Eglise. Celle que l'apôtre catalan a plantée et arrosée de ses larmes et de son sang a fleuri splendidement dans la chrétienté moderne.

---

69 Tractatus de modo convertendi infideles, pars V.

70 Treize ans après la mort de Ramon Llull, le roi Alphonse IV d'Aragon lançait, en 1329 un dernier projet de croisade contre les Musulmans de Grenade. Il échoua, fermant ainsi pour toujours le temps des expéditions organisées de la chrétienté contre les infidèles. Désormais les luttes des peuples chrétiens contre les Musulmans (prise de Grenade par les Rois Catholiques en Espagne, défense de Vienne contre les Turcs) auront de plus en plus le caractère de guerres nationales. Seule l'expédition maritime de Lépante contre les Turcs (1571) apparaîtra encore comme une opération collective de la chrétienté.

Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran*

Von P. Dr. Jos. Henninger S.V.D., Fribourg.

IX. Auferstehung und Weltgericht.

Der vorliegende Artikel, der letzte dieser Artikelserie, hat ein Thema zu behandeln, das in der Verkündigung Mohammeds zum ältesten und ursprünglichsten Bestand gehört [1], das Weltende und Weltgericht. Vor allem die frühmekkanischen Suren des Korans bezeugen, wie tief die Gerichtserwartung ihn erschütterte, sobald er mit eschatologischen Ideen bekannt geworden war - wahrscheinlich zuerst durch eine christliche Missionspredigt [2]. Die «Stunde» des Weltgerichtes wird im Koran nicht weniger als 40mal erwähnt, mit den verschiedensten Beinamen und Umschreibungen [3]; vom «Tag der Auferstehung» ist sogar 70mal die Rede [4]. Viele dieser Stellen sind grandios in den Schilderungen der Schrecken des Gerichtstages und gehören zu den meistbewunderten Partien des Korans, während anderswo, vor allem in den langen Suren aus der medinischen Zeit, der literarische Wert gewöhnlich nicht hoch eingeschätzt wird [5].

Wie die Lehre von Paradies und Hölle, so ist auch die Lehre vom Weltende in der islamischen Tradition weitergebildet worden, nicht immer zu ihrem Vorteil. Die Tradition kann im folgenden nur in aller Kürze berücksichtigt werden, für Einzelheiten muß auf die einschlägigen Spezialarbeiten [6] und auf die allgemeinen Darstellun-

---

* Vgl. NZM 1 (1945) Nr. 2, S. 135-140; Nr. 4, S. 304-314; 2 (1946) Nr. 2, S. 109-122; 3 (1947) Nr. 2, S. 128-140; Nr. 4, S. 290-301; 4 (1948) Nr. 2, S. 129-141; Nr. 4, S. 284-293; 5 (1949) Nr. 2, S. 127-140; Nr. 4, S. 290-300.

1 Vgl. Tor Andrae, Der Ursprung des Islams und das Christentum (Uppsala und Stockholm 1926), passim, bes. 85; Frants Buhl, Das Leben Muhammeds. Deutsch von H. H. Schaeder (Leipzig 1930) 126f. 144-146; Wilhelm Rudolph, Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum (Stuttgart 1922) 28f.; Karl Ahrens, Muhammed als Religionsstifter (Leipzig 1935) 20-24; auch schon Hubert Grimme, Mohammed. II. Einleitung in den Koran, System der koreanischen Theologie (Münster in Westfalen 1895) 154; J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums (²Berlin und Leipzig 1897; Neudruck 1927) 240. - Richard Bell, The Origin of Islam in its Christian Environment (London 1926) 69-90 (auch ebd. 102-109) will dagegen auf das eschatologische Element weniger Gewicht legen als gewöhnlich geschieht.

2 Vgl. NZM 1 (1945) 136 Anm. 8.

3 Vgl. z. B. Sure 6,31.40; 7,186; 12,107; 15,85; 22,1; 47,20; 54,1.46; 79,42; siehe auch Josef Bernhard Rüling, Beiträge zur Eschatologie des Islam (Diss. Leipzig 1895) 9f.; Grimme, a. a. O. 155f.; Andrae, a. a. O. 63; D. B. Macdonald, Enzyklopädie des Islâm II (Leiden 1927) 1127a.

4 Vgl. z. B. Sure 2,79.107.169.208; 3,48.71.155; 68,39; 75,1.6; siehe auch Rüling, a. a. O. 9f.; Grimme, a. a. O. 155f.; A. A. Bevan, The Journal of Theological Studies 6 (1904/05) 22; Andrae, a. a. O. 63f.; Ahrens, Muhammed 95-97; Macdonald, a. a. O. 1126 b.

5 Vgl. z. B. Theodor Nöldeke, Orientalische Skizzen (Berlin 1892) 37-40.

6 Außer Rüling (siehe oben Anm. 3) vor allem: M. Wolff, Muhammedanische Eschatologie (Leipzig 1872); A. A. Bevan, The Beliefs of Early Mohammedans respecting a Future Existence. The Journal of Theological Studies 6 (1904/05) 20-36; Miguel Asín Palacios, La escatología musulmana en la Divina Comedia. Madrid 1919 (²Madrid-Granada 1943); Thomas Patrick Hughes, Art. Resurrection. A Dictionary of Islâm (London 1895) 537-544; Rudolf Leszynsky, Mohammedanische Traditionen über das Jüngste Gericht. (Diss. Heidelberg 1909); D. B. Macdonald, Art. al-Kiyâma [Qijâma] (= Auferstehung). Enzyklopädie des Islâm II (Leiden 1927) 1126-1130; Edv. Lehmann und Johs. Pedersen, Der Beweis für die Auferstehung im Koran. Der Islam 5 (1914) 54-61. Weitere Literatur siehe bei Gustav Pfannmüller, Handbuch der Islam-Literatur (Berlin und Leipzig 1923) 198-206.

gen der islamischen Lehre verwiesen werden, die bereits in den früheren Artikeln zitiert wurden und auch hier wieder als Quellen dienen konnten [7].

Zeit des Weltendes.

Mohammed ist kein Apokalyptiker, der sich bemüht, die Zeit der kommenden Ereignisse genau vorauszuberechnen; er fühlt sich nur als Warner, zum Heile seines Volkes gesandt; seine Aufgabe ist es, seine Landsleute aus ihrer gefährlichen Sorglosigkeit angesichts des kommenden Gerichtes aufzurütteln [8]. Aber die Zeit, wann diese Katastrophe eintreten wird, kennt nur Gott; Mohammed selber kennt sie nicht, wie er immer wieder beteuert. «Sie werden dich nach der, Stunde' fragen, wann ihr Termin ist. Was weißt du von ihr zu sagen! Bei Allah steht ihr Ende. Du bist nur ein Warner für den, der sie fürchtet. An dem Tag, da sie sie schauen, wird es ihnen sein, als hätten sie nur einen Abend oder einen Morgen verweilt» [9]. «Und wollen sie denn nicht bedenken, daß ihr Gefährte (= Mohammed) nicht besessen ist? Er ist nichts als ein offenkundiger Warner. Und wollen sie denn nicht schauen zu dem Reich der Himmel und der Erde und zu allen Dingen, die Allah erschaffen, (und erkennen), daß ihr Termin schon genaht ist? Und an welche Kunde nach dieser wollen sie glauben? Wen Allah irre führt, der hat keinen Leiter, und er läßt sie in ihrer Widerspenstigkeit irre gehen. Und sie werden dich nach der ‚Stunde' befragen, auf wann sie festgesetzt ist. Sprich: ‚Von ihr weiß allein mein Herr, und er allein wird sie zu ihrer Zeit bekannt machen. Schwer lastet sie auf den Himmeln und der Erde; nicht anders als unversehens überkommt sie euch.' Sie werden dich fragen, als ob du über sie unterrichtet wärest. Sprich: ‚Allein Allah weiß von ihr; jedoch weiß es die Mehrzahl der Menschen nicht.'» [10]

An anderen Stellen heißt es allerdings wieder, daß die «Stunde» schon nahe sei [11]. Damit ist aber nicht positiv ausgesagt, innerhalb welcher Zeit sie eintreten werde, sondern nur das ständige Bevorstehen hervorgehoben, immerwährende Bereitschaft gefordert. «Und sie sprechen: Wann tritt diese Verheißung ein, so ihr wahrhaftig seid?»' Sprich: ‚Vielleicht ist etwas von dem, was ihr beschleunigen möchtet, dicht hinter euch.' [12]». Man soll das Gericht nicht herbeiwünschen, wie es

---

7 Außer den oben, Anm. 1-4, bereits zitierten Werken vor allem: Karl Ahrens, Christliches im Qoran. ZDMG (= Zeitschrift d. Deutsch. Morgenl. Ges.) 84 (1930) 15-68.148-190; A. Palmieri, Art. Coran - Sa théologie. Dict. de Théol. Cath. III (Paris 1908) 1772-1835, bes. 1811-1813; Max Horten, Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam. 2 Lieferungen (Halle a. S. 1917/18).

8 Andrae, a. a. O. 64; vgl. auch Wellhausen, a. a. O. 240.

9 Sure 79,42-46; vgl. auch 7,188; 16,1.

10 Sure 7,183-187. Der Sinn des letzten Satzes ist wohl: Die Mehrzahl der Menschen weiß nicht, welches Geheimnis hier besteht; andernfalls würde Mohammed ja behaupten, daß wenigstens eine Minderzahl von Menschen den Termin der «Stunde» kenne, was offenbar nicht seine Absicht sein kann. Vgl. auch Sure 10,47-52; 27,73f.; 31,34; 41,47; 42,16f.; 43,85; 72,26; Rüling, a. a. O. 11; Andrae, a. a. O. 60-62.

11 Sure 7,184; 21,1; 40,18; 47,20; 54,1.

12 Sure 27,73f.; vgl. auch 17,53.

die Ungläubigen freventlich tun; es kommt schon früh genug [13], plötzlich und unversehens [14]. Auf jeden Fall werden durch solche Stellen die ausdrücklichen Aussagen, daß niemand außer Allah das Eintreten der «Stunde» kennt, nicht aufgehoben. Mohammed rechnet mit der Möglichkeit, daß er vorher sterben wird [15]. Die von Paul Casanova aufgestellte Theorie, daß Mohammed (zum mindesten anfänglich) überzeugt gewesen sei, den Weltuntergang noch selbst zu erleben, mit den Folgerungen, die Canasova daraus zieht, muß als verfehlt betrachtet werden [16].

Vorzeichen des Weltendes.

Zu dieser allgemeinen Ungewißheit paßt es gut, daß der Koran sehr zurückhaltend ist mit Angaben über Vorzeichen des Weltendes. Wohl ist gelegentlich die Rede von den «Zeichen» der «Stunde» [17], aber es wird wenig Konkretes darüber gesagt, vor allem, wenn man diejenigen zunächst beiseite läßt, die unmittelbar mit dem Eintreten des Weltendes zusammenfallen und deshalb nicht als Vor-Zeichen betrachtet werden können, wie z. B. Veränderungen der Himmelskörper [18]. Im wesentlichen kennt der Koran nur folgende Vorzeichen: 1) Das Tier aus der Erde, das den Menschen ihren Unglauben vorhält: «Und wenn der Spruch auf sie fällt, dann wollen wir ein Tier aus der Erde erstehen lassen, das zu ihnen sprechen soll: ‚Die Menschen trauten nicht unseren Zeichen'»[19]. 2) Der Einfall der Völker Jâdschûdsch und Mâdschûdsch (Gog und Magog); sie werden den eisernen Wall durchbrechen, hinter dem sie Dhû-l-Qarnain («Der Zweigehörnte», d. h. Alexander der Große) eingeschlossen hat [20]. 3) Der Rauch: «Drum

---

13 Sure 16,1; 22,46; 36,48-50; 75,5-10.

14 Sure 6,31; 7,186; 12,107; 21,41; 43,66; 47,20; vgl. auch 16,79; 36,48-50.

15 Sure 3,138; 10,47; 13,40; 40,77; 43,40f. Allerdings ist an einigen dieser Stellen nicht klar, ob das Weltgericht oder das göttliche Strafgericht über Mekka gemeint ist; aber wenn Mohammed schon dieses nicht mehr erlebt, dann a fortiori nicht das Weltgericht.

16 Siehe Paul Casanova, Mohammed et la fin du monde. 3 fascicules. Paris 1911-1924; kritische Äußerungen dazu: Richard Gottheil, American Journal of Semitic Languages and Literatures 30 (1913/14) 141-145; René Dussaud, Revue de l'histoire des religions 67 (1913) 78-81; C. H. Becker (nach Pfannmüller, a. a. O. 203) urteilt, daß die Methode Casanovas alles, was Goldziher und Snouck Hurgronje mühsam erarbeitet haben, direkt auf den Kopf stellt. Das Verfehlte an Casanovas Methode (der im übrigen über sehr reiche Sachkenntnis verfügt) besteht vor allem darin, daß er auf Grund von oft ungenügend gesicherten Traditionsangaben seine Theorien über den ursprünglichen Charakter des Islam aufbaut und danach dann absichtliche Veränderungen des Korantextes durch den Kalifen Abu Bekr behauptet.

17 Sure 47,20. - Über die einzelnen Zeichen vgl. Rüling, a. a. O. 11; Grimme, a. a. O. 156; Andrae, a. a. O. 62f.; Ahrens, Muhammed 98; Macdonald, a. a. O. 1128.

18 Sure 75,8-9: Verfinsterung des Mondes, Vereinigung von Sonne und Mond; 77,8: Erlöschen der Sterne; 81,1-2: die Sonne wird zusammengefaltet, die Sterne fallen herab; (vgl. auch 82,2); wahrscheinlich gehört auch Sure 54,1, von der Spaltung des Mondes, hieher. Vgl. zum Ganzen Grimme, a. a. O. 156; Rüling, a. a. O. 13; Andrae, a. a.O. 65; Ahrens, Muhammed 21-24.

19 Sure 27,84.

20 Sure 21,96; 18,82-98; vgl. A. J. Wensinck, Art. Yâdjûdj wa-Mâdjûdj. Enzyklopädie des Islâm IV (1934) 1236f., und die dort angegebene Literatur; ferner: E. Mittwoch, Art. Dhû'l-Karnain. Ebd. I (1913) 1002f.; Art. al-Iskan-

nimm in acht den Tag, wenn der Himmel in deutlich sichtbarem Rauch aufgeht, der die Menschen verhüllt; das ist eine schmerzliche Strafe»[21]. Zu diesen spärlichen Angaben kommt vielleicht noch 4) die Wiederkunft Jesu; davon sprechen aber nur zwei ziemlich dunkle Stellen[22], die wahrscheinlich nicht einmal mit Recht in diesem Sinne gedeutet werden[23].

Der spätere Islam - vor allem die populären Vorstellungen - sind damit nicht zufrieden gewesen und wissen eine Fülle von Vorzeichen des Weltendes anzugeben, die teilweise aus den oben zitierten Koranstellen entnommen, aber in ihren Einzelheiten weiter ausgestaltet, teils aus christlichen Quellen entnommen, teils frei dazu erfunden sind[24]. Dazu gehören große Naturkatastrophen, gewaltige Störungen der physischen Ordnung: die Sonne geht im Westen auf, ungeheure Hitze herrscht, riesige Brände brechen aus, allerlei monströse Erscheinungen sind zu beobachten[25]; ferner die Auflösung der sozialen Ordnung: Kriege (auch unter den Muslimen), Revolutionen, Demoralisierung; das Geld verliert seinen Wert[26]. Dann erscheint der Daddschâl, eine Art «Antichrist»[27], und sein großer Gegner, der Mahdî, der Erneuerer der islamischen Rechtgläubigkeit[28]. Auch die Wiederkunft Jesu wird in den glühend-

---

dar. Ebd. II 570f.; Iskandar-Nâme, Alexanderroman. Ebd. 571f. (die beiden letzten Artikel ohne Autorenname); Richard Hennig, Sallam der Dolmetscher an der «Gog und Magog-Mauer», in: Terrae Incognitae. II (Leiden 1937) 158-173. - Von einer interessanten Umgestaltung dieses Motivs im oberägyptischen Volksglauben berichtet Hans Alexander Winkler, Bauern zwischen Wasser und Wüste (Stuttgart 1934) 54: im Dorfe Kimân in Oberägypten ist die Ansicht verbreitet, daß die Namnam fern im Süden (= die Njam-Njam im östlichen Sudan) hinter einem eisernen Damm leben, und wenn sie diesen durchgewetzt haben und hervorbrechen, kommt die «Stunde».

21 Sure 44,9.

22 Sure 4,156f.; 43,61.

23 Vgl. NZM 3 (1947) 137-139, wo die Frage ausführlich erörtert ist. Auch Casanova, a. a. O. I 69 note 2; II 87f., lehnt die Deutung auf die Wiederkunft Jesu ab; bei Sure 43,61 entscheidet er sich für den Koran als Subjekt des Satzes. Casanovas Stellungnahme ist allerdings nicht frei von Tendenz, weil nach seiner Auffassung Mohammed sich schon selbst als den unmittelbaren Vorboten des Weltgerichtes betrachtet hätte (siehe oben Anm. 16). Wichtiger ist das Urteil von Snouck Hurgronje (siehe unten Anm. 29).

24 Vgl. Rüling, a. a. O. 44-49; Hughes, a. a. O. 539f.; Macdonald, a. a. O. 1128-1129; Bell, a. a. O. 201-207; Mohammed Galal, Revue des études islamiques 1937, 249f.; Horten, a. a. O. 301-309; Jean Abd-el-Jalil, Aspects intérieurs de l'Islâm (Paris 1949) 45-48. 208 note 44.

25 Bei den 'Otäbeh-Beduinen in Zentral-Arabien kursiert das Diktum: «Wenn die Katze Datteln frißt, das Pferd Zwillinge wirft und das Kamel zwei Höcker hat, so bricht die Auferstehung an». (J. J. Heß, Von den Beduinen des innern Arabiens [Zürich und Leipzig 1938] 80); nebenbei auch ein Anzeichen dafür, wie unbekannt das zweihöckrige Kamel (Camelus bactrianus) in Zentral-Arabien ist.

26 A. J. Wensinck, Acta Orientalia 1 (1921/22) 184; vgl. auch die in Anm. 24 zitierten Stellen.

27 Vgl. Bell, a. a. O. 202f.; M. Galal, a. a. O. 249f.; weitere Literatur NZM 3 (1947) 138 Anm. 73.

28 Die beste kurz orientierende Darstellung über den Mahdîglauben, seine Entstehung und seine Wandlungen ist: C. Snouck Hurgronje, Der Mahdi. Revue coloniale internationale 1 (1885) 25-59; wieder abgedruckt: Verspreide Geschriften I (Bonn und Leipzig 1923) 145-181 (im folgenden wird nach diesem Neudruck zitiert). Zu beachten sind auch: James Darmesteter, Le Mahdi depuis les origines de l'Islam jusqu'à nos jours (Paris 1885), allerdings in manchem lückenhaft oder fehlerhaft (siehe Snouck Hurgronje, a. a. O. 147.166); E. Blochet, Le messianisme dans l'hétérodoxie musulmane (Paris 1903); Armand Abel, L'Apocalypse de Bahîra et la notion

sten Farben ausgemalt [29], und über seine Beziehungen zum Mahdî wissen manche Traditionen aufs genaueste Auskunft zu geben [30]; vereinzelt werden Jesus und der Mahdî sogar miteinander identifiziert [31]. Auf die Überwindung des Daddschâl folgt noch ein Zeitalter des Glückes, das aber nicht sehr lange dauert [32], und dann bricht der Tag der Auferstehung an.

Herkunft der Vorstellungen vom Weltende.

Als Quellen für Mohammeds Vorstellungen vom Weltende kommen praktisch nur Christentum und Judentum im Betracht; der Parsismus, wenigstens für Mohammed selber, nur indirekt [33]. In manchen Fällen ist es nicht leicht zu entscheiden, ob christlicher oder jüdischer Einfluß vorliegt [34]; daß aber bei den bisher aufgezählten Einzelheiten der christliche Einfluß überwiegt, ist ziemlich klar [35].

Schon der häufige Gebrauch des Wortes «Stunde» als terminus technicus für das Weltende weist auf das Neue Testament hin (vgl. Mt 24, 36.44.50; 25, 13; Mk 13, 32; Lk 12, 46; Joh 5, 25.28, usw.) [36]. Auch darin stimmt der Koran ganz mit dem Neuen Testament überein, daß einerseits das Gericht als bevorstehend, «bald» zu erwarten, andererseits seine Zeit als jeder menschlichen Berechnung entzogen, nur Gott allein bekannt bezeichnet wird; und wenn es in der 22. Sure heißt: «Und sie werden von dir verlangen, die Strafe zu beschleunigen; aber nimmer bricht Allah sein Versprechen, und siehe, ein Tag ist bei deinem Herrn gleich tausend Jahren von denen, mit denen ihr rechnet» [37], so

---

islamique de Mahdî. Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales III (Bruxelles 1935) 1-12; diese «Apokalypse» ist ein christliches Werk mit antiislamischer Tendenz (siehe bes. 11f.), das früher ins 11. oder 12. Jahrh. datiert wurde ebd. 1), nach Abel aber schon im Anfang des 9. Jahrh. entstanden sein dürfte (ebd. 8f.) und manche Aufschlüsse über die Entwicklung der islamischen Mahdî-Idee gewährt. Vgl. auch Bell, a. a. O. 206-207; weitere Literatur siehe NZM 3 (1947) 138 Anm. 74.

29 Vgl. Snouck Hurgronje, a. a. O. 151-153 (diese Lehre ist erst nach Mohammed in den Islam hineingekommen und künstlich mit geheimnisvolllen Andeutungen in Koranversen in Beziehung gebracht worden, ebd. 151f.); vgl. auch Bell, a. a. O. 203-207; NZM 3 (1947) 138 mit Anm. 72 u. 73.

30 Vgl. Blochet, a. a. O. 30f.; Bell, a. a. O. 202f.; vgl. auch Snouck Hurgronje, a. a. O. 158-161. - «Die Darstellung Darmesteters, nach welcher Jesus ‚der Diener und Helfer' des Mahdis wäre, ist ebenso falsch wie sein Ausspruch ‚qu'en théologie musulmane un Messie annonce un Mahdi.'» (Snouck Hurgronje, a. a. O. 166).

31 Siehe Snouck Hurgronje, a. a. O. 159f. 181; Blochet, a. a. O. 23; vgl. auch ebd. 33-35.63.92.94.103; NZM 3 (1947) 138 mit Anm. 75; Louis Massignon, Eranos-Jahrbuch, Band XV (1947; erschienen Zürich 1948) 303f. (im Artikel: L'Homme Parfait en Islam, et son originalité eschatologique, a. a. O. 287-314).

32 Vgl. die oben, Anm. 29 zitierten Stellen.

33 Die spätere Tradition ist aber mehr vom Parsismus beeinflußt, speziell in der Eschatologie, z. B. in der Lehre von der Höllenbrücke»; siehe NZM 5 (1949) 291 Anm. 138; Weiteres darüber unten im Abschnitt über das Weltgericht.

34 Leszynsky, a. a. O. 5-7, geht allerdings zu weit, wenn er grundsätzlich auf jede Scheidung zwischen christlichen und jüdischen Elementen verzichten will.

35 Vgl. Palmieri, a. a. O. 1813; Bell, a. a. O. 201-207; Ahrens, ZDMG 84 (1930) 51-56; Ahrens, Muhammed 59.96f.; Casanova, Mohammed I 68f.

36 Palmieri, a. a. O. 1813; Ahrens, Muhammed 59.96f.

37 Sure 22,46.

könnte das fast wörtlich aus 2 Petr 3, 8f. stammen [38]. Unter den Vorzeichen des Weltendes ist das «Tier aus der Erde» ziemlich sicher aus Apk 13, 11-18 entnommen, hat aber im Koran seinen widergöttlichen Charakter verloren [39]. Ob der Einfall der Völker Gog und Magog ebenfalls auf die Johannes-Apokalypse zurückgeht, (20, 7-9), ist weniger eindeutig, weil dieser seit Ezech 38-39 auch zum festen Bestande der jüdischen Eschatologie gehört [40]. Ebenso ist es nicht mit voller Sicherheit auszumachen, ob der «Rauch» als eschatologisches Zeichen aus Apk 9, 2 zu erklären ist; man kann auch an Joel 2, 30 (hebr. 3, 3) denken. Daß die Wiederkunft Jesu ein typisch christlicher Gedanke ist, bedarf keines Beweises [41]; freilich ist es zweifelhaft, ob sie schon im Koran ausgesprochen ist.

Sicher ist aber die spätere traditionelle Lehre über die Vorzeichen des Endes aufs stärkste christlich beeinflußt; was der Islam dort an Eigenem beigefügt hat, gehört meistens nur zum Kolorit [42]. Das einzige Element, das nicht aus dem Christentum stammt, ist der Glaube an den Mahdî [43], und selbst dieser - mag er auch viel Iranisches enthalten - ist vom jüdischen oder christlichen Messianismus nicht zu trennen.

---

38 Rudolph, a. a. O. 17; Grimme, a. a. O. 173f. (dieser übersetzt allerdings die Koranstelle etwas anders und kommt so zum Ergebnis, daß Mohammed den Sinn des Textes aus 2 Petr geändert habe).

39 Vgl. Rudolph, a. a. O. 30 Anm. 26; Andrae, a. a. O. 63; Ahrens, ZDMG 84 (1930) 52f.

40 Rudolph, a. a. O. 30 Anm. 26; Ahrens, Muhammed 98; siehe auch die oben, Anm. 20, zitierte Literatur.

41 Leszynsky (6 Anm. 1) weist darauf hin, nachdem Mohammed einmal von Christen die Bezeichnung Jesu als Messias angenommen hatte, sei auch alles, was Mohammedaner später von Juden über das Kommen des Messias hörten, auf die Wiederkunft Jesu bezogen worden; mithin sei sogar bei einem scheinbar so eindeutig christlichen Lehrstück der jüdische Einfluß nicht vom christlichen zu trennen. Die genannte Möglichkeit ist natürlich nicht absolut auszuschließen, aber auch in diesem Falle wäre der entscheidende Anstoß von christlicher Seite gekommen. Dann trifft aber auch hier Wellhausens Bemerkung zu (a. a. O. 242): «Von den Juden stammt nicht der Sauerteig, aber allerdings zum großen Teile das Mehl, das später zugesetzt wurde.»

42 Das tritt z. B. sehr stark hervor in der Lehre vom Daddschâl, der dem Antichrist des Neuen Testamentes und der kirchlichen Überlieferung nachgebildet ist. In manchen islamischen Traditionen heißt er al-masîh ad-daddschâl, was genau dem syrischen meshîdâ daggâlâ enspricht, d. h. «der falsche Messias» (vgl. Mt 24,24); siehe Bell, a. a. O. 202f.; Macdonald, a. a. O. 1128; A. J. Wensinck, Enzyklopädie del Islâm, Ergänzungsband (1938) 48f. (Art. al-Dadjdjâl). - «Muslimisch ist in dieser Darstellung der Wiederkunft Jesu der kriegerische Zug in Jesu Erscheinung; soll er ja mit eigener Hand den Daddschâl und seine Anhänger schlachten. Um das Bild aber vollständig zu islamisieren, bedurfte es noch einiger antichristlicher Zusätze; es mußten selbstverständlich die Aussagen Muhammeds über Jesus, welche den Lehren der christlichen Kirche widersprechen, von Jesu selbst bestätigt und Muhammeds Sendung feierlich von ihm anerkannt werden. Jesus tötet also, der Überlieferung zufolge, außer dem Antichristen und den Juden auch die Christen mitsamt ihren Schweinen, zerbricht die von seinen Vergötterern errichteten Kreuze, verheiratet sich und zeugt Kinder und bezeugt damit, daß das Mönchtum nicht als dauernde Einrichtung gemeint war. . . . Alle Ungläubigen werden durch Jesu Wort und Schwert zum Islam bekehrt oder ausgerottet, Kirchen und Synagogen niedergerissen . . .» (Snouck Hurgronje, a. a. O. 153).

Die Posaune des Jüngsten Tages.

So wenig der Koran über die Vorzeichen des Weltendes sagt, so deutlich ist andererseits ausgesprochen, daß das Ende durch die himmlische Posaune angekündigt wird und damit auch zugleich schon unmittelbar hereinbricht. «Sein Wort ist die Wahrheit, und sein ist das Reich an dem Tag, da in die Posaune gestoßen wird. Er kennt das Verborgene und Offenkundige, und er ist der Weise, der Wissende» [44]. «Und eines Tages wird in die Posaune gestoßen, und erschrecken werden alle in den Himmeln und auf Erden, außer denen, die Allah belieben. Und alle werden demütig zu ihm kommen» [45]. Dagegen ist schon wieder nicht klar, wieviele Posaunenstöße zu erwarten sind. Einmal ist nur von einem einzigen die Rede: «Und wenn in die Posaune gestoßen wird mit einem einzigen Stoß, und wenn von hinnen gehoben werden die Erde und die Berge und zerstoßen werden mit einem einzigen Stoß, dann wird an jenem Tage eintreffen die Eintreffende (die Stunde), und spalten wird sich der Himmel, denn an jenem Tage wird er zerreißen . . .» [46]. Anderswo wird ein doppelter Posaunenstoß mit verschiedener Wirkung unterschieden: «Und gestoßen wird in die Posaune, und ohnmächtig werden sollen alle in den Himmeln und auf Erden, außer denen, für die es Allah anders bestimmt hat. Alsdann wird ein andermal in sie gestoßen, und siehe, sie stehen auf und schauen aus» [47].

Die Tradition hat versucht, diese Angaben zu systematisieren, und sie mit vielen weiteren Einzelheiten ausgeschmückt [48]. Vielfach werden drei Posaunenstöße unterschieden: beim ersten lösen sich Himmel und Erde auf, und alle lebenden Wesen geraten in gewaltigen Schrecken; beim zweiten sterben alle, außer denen, für die Gott es anders bestimmt (nach anderer Ansicht alle außer Gott, sogar die Engel); beim dritten Posaunenstoß werden alle Toten wieder lebendig [49]. «Und in die Posaune wird gestoßen werden, und siehe, aus ihren Gräbern werden sie zu ihrem Herrn eilen» [50].

Wie auch immer Mohammed sich diesen Vorgang im einzelnen vorgestellt haben mag, die Posaune des Gerichtes hat er sicher, wenigstens indirekt, durch das Neue Testament kennengelernt (vgl. Mt 24, 31;

---

43 Casanova, a. a. O. I 69; vgl. oben Anm. 28-31.

44 Sure 6,73.

45 Sure 27,89; vgl. auch 18,99; 20,102; 23,103; 36,51; 50,19; 69,13; 74,8; 78,18; 80,33. - An einigen Stellen ist statt von einem Posaunenstoß von einem «Ruf» die Rede; der Rufende ist offenbar Gott selbst; siehe Sure 17,54.73; 30,24; 54,6-8; vgl. Ahrens, Muhammed 99f.

46 Sure 69,13-16; vgl. auch 36,53.

47 Sure 39,68.

48 Vgl. Wolff, a. a. O. 89-105; Rüling, a. a. O. 50-54; Hughes, a. a. O. 540f.; Macdonald, a. a. O. 1127f.; über die koranische Lehre vgl. Rüling, a. a. O. 12-14; Andrae, a. a. O. 64f.; Ahrens, Muhammed 99f.

49 Vgl. dazu Grimme, a. a. O. 156; Andrae, a. a. O. 65f.; Palmieri, a. a. O. 1812. — Es ist nicht klar, ob nach dem Koran alle sterben und dann erst wieder auferweckt werden. Nach Sure 99,1-3, sollte man annehmen, daß sich die Auferstehung der Toten vor den Augen der Lebenden vollzieht; andererseits wird wieder gesagt, daß alle Menschen sterben werden (Sure 3,182; 21,35f.; 29,57), demnach würde also niemand ohne vorheriges Sterben und Wiederauferstehen zum Gerichte kommen. Vgl. Grimme, a. a. O. 155.

50 Sure 36,51.

1. Kor 15, 52; 1. Thess 4, 16; vielleicht auch Apk 8, 2-11, 15). Allerdings sagt der Koran nirgends ausdrücklich, daß die Posaune von einem Engel geblasen wird; erst die Tradition hat diese Einzelheit hinzugefügt und diesem Posaunenengel sogar einen eigenen Namen gegeben [51].

Die Auferstehung der Toten.

Mohammeds Schilderung der Auferstehung und des Jüngsten Gerichtes ist nicht systematisch [52]; wenn man sich ein Bild vom Ablauf der eschatologischen Vorgänge machen will, muß man manches rekonstruieren, anders zerlegen. Wenn dabei die Übersichtlichkeit gewinnt, so geht andererseits wieder manches von der eindrucksvollen Wucht seiner oft aus höchster seelischer Erregung hervorgestoßenen Warnungsrufe verloren.

Seine unerschütterliche Überzeugung von der Tatsache der allgemeinen Auferstehung hat Mohammed immer wieder zum Ausdruck gebracht: «. . . weil Allah die Wahrheit ist, und weil er die Toten lebendig macht, und weil er Macht hat über alle Dinge; und weil die Stunde zweifellos kommt, und weil Allah alle in den Gräbern erweckt. . . .» [53]. Gegenüber dem Unglauben und den skeptischen Einwänden der Mekkaner wiederholt er mit Nachdruck seine Gegengründe: die Berufung auf die Allmacht Gottes und auf andere Werke Gottes, die nicht weniger wunderbar oder sogar noch erstaunlicher sind als die Auferweckung der Toten. «Sind wir denn durch die erste Schöpfung ermattet? Doch sie sind in Unklarheit über eine neue Schöpfung. Und wahrlich, wir erschufen den Menschen, und wir wissen, was ihm seine Seele einflüstert, denn wir sind ihm näher als die Halsschlagader» [54]. «Glaubt der Mensch, daß wir nicht versammlen können seine Gebeine? Fürwahr, imstande sind wir, seine Fingerspitzen zusammenzufügen» [55]. «Seid ihr denn schwerer zu erschaffen, oder der Himmel, den er baute?» [56]

Mit besonderer Vorliebe bringt Mohammed Analogien aus der Natur, um zu beweisen, daß Gott aus Totem Lebendiges schaffen kann. Seine beiden Hauptargumente sind das Wiederaufleben der Pflanzenwelt durch den Regen und die Erschaffung des Menschen. «Er (Allah) ist es, der die Winde als Verheißung seiner Barmherzigkeit voraussendet, und wenn sie schwere Wolken aufgehoben haben, treiben wir sie zu einem toten Land und senden Wasser darauf hernieder, womit wir allerlei Früchte hervorbringen. Also (ebenso) bringen wir die Toten

---

51 Isrâfîl, der vierte der großen Engel im volkstümlichen Islam; vgl. NZM 4 (1948) 131 Anm. 24 und die dort zitierten Belege. - Die Posaune des Jüngsten Tages ist allerdings auch im jüdischen Schrifttum erwähnt (Andrae, a. a. O. 67), aber die Einzelheiten der koranischen Schilderung stehen christlichen Darstellungen näher (vgl. Ahrens, Muhammed 23).

52 Siehe Andrae, a. a. O. 64.

53 Sure 22,6f.; vgl. auch 23,102; 30,24; 36,51; 75,1-10.26-30; 79,10-14; 81,7; 84,4; 99,2; 100,9; vgl. Rüling, a. a. O. 14.

54 Sure 50,14f.

55 Sure 75,3f.

56 Sure 79,27; vgl. den Kontext VV. 10-33.

hervor» [57]. «Und wir senden vom Himmel gesegnetes Wasser herab und lassen durch dasselbe Gärten sprießen und das Korn der Ernte, und hohe Palmen mit übereinander stehenden Fruchtknöpfen, als eine Versorgung für die Diener, und wir machen mit ihm ein totes Land lebendig; also wird auch die Auferstehung sein» [58]. «Er läßt das Lebendige aus dem Toten erstehen und läßt das Tote aus dem Lebendigen erstehen, und er belebt die Erde nach ihrem Tode. Und demgemäß werdet ihr auferstehen» [59]. — Vor allem ist es die Erschaffung des Menschen, die immer wieder den Ungläubigen und Zweiflern entgegengehalten wird. «Und sie sprechen: ‚Wenn wir Gebeine und Staub geworden sind, sollen wir dann etwa zu einer neuen Schöpfung erstehen?' Sprich: ‚Wäret ihr auch Stein oder Eisen oder sonst etwas Erschaffenes, das euch schwer dünkt (auferweckt zu werden) . . .' Und sie werden sprechen: ‚Wer wird uns zurückbringen?' Sprich: ‚Er, der euch das erste Mal erschuf.'» [60] «Und es spricht der Mensch: ‚Wenn ich einst gestorben bin, soll ich dann wieder zum Leben erstehen?' Gedenkt denn nicht der Mensch, daß wir ihn zuvor erschufen, da er nichts war?» [61] Zuweilen wird die ganze Entwicklung des Menschengeschlechtes, von der Erschaffung des ersten Menschen aus Erde bis zum Werden des einzelnen Menschen im Mutterschoße, ausführlich geschildert: «O ihr Menschen, wenn ihr betreffs der Auferstehung im Zweifel seid, siehe, so haben wir euch erschaffen aus Staub, alsdann aus einem Samentropfen, alsdann aus geronnenem Blut, alsdann aus Fleisch, geformtem und ungeformtem, auf daß wir euch (unsere Allmacht) erwiesen. Und wir lassen ruhen in den Mutterschößen, was wir wollen, bis zu einem bestimmten Termin; alsdann lassen wir euch hervorgehen als Kinder; alsdann lassen wir euch eure Reife erreichen . . . weil Allah die Wahrheit ist, und weil er die Toten lebendig macht, und weil er Macht hat über alle Dinge, und weil die ‚Stunde' zweifellos kommt, und weil Allah alle in den Gräbern erweckt» [62]. Immer kehrt die Schlußfolgerung wieder: Gott, der den Menschen im Mutterleibe aus einem Samentropfen schafft, kann auch aus Staub und Totengebeinen neues Leben schaffen. «Will denn der Mensch nicht einsehen, daß wir ihn aus einem Samentropfen erschufen? und siehe da, er ist ein offenkundiger Bestreiter. Und er macht uns ein Gleichnis und vergißt seine Schöpfung. Er spricht: ‚Wer belebt die Gebeine, wenn sie verfault sind?' Sprich: ‚Leben wird der ihnen geben, welcher sie zum erstenmal erschuf, denn er kennt jegliche Schöpfung» [63]. Wenn die Wiederholung so vieler Einzelheiten auch manchmal ermüdend wirkt, so ist doch nicht zu leugnen,

---

57 Sure 7,55.
58 Sure 50,9-11.
59 Sure 30,18; vgl. auch 22,5; 29,18; 30,49; 35,10; 36,30-35; 41,39; 43,10; 80,24-32.
60 Sure 17,52f.
61 Sure 19,67f.; vgl. auch 82,6-9.
62 Sure 22,5-7; vgl. auch 23,13-16; 30,19f.53; 32,6-10; 75,36-40; 80,17-22; 95,4f.
63 Sure 36,77-79; vgl. auch 32,7-11; 35,12; 40,69; 53,46-48; 76,2; 86,5f. usw. Als Bestätigungen des Auferstehungsglaubens dienen auch die Siebenschläferlegende (Sure 18,8-25) und andere Wundererzählungen (vgl. Sure 2,261f.; siehe dazu Grimme, a. a. O. 158; Ahrens, Muhammed 99).

daß die unerschütterliche Überzeugung von der souveränen Macht Gottes über Leben und Tod etwas Grandioses ist und einen der wertvollsten Bestandteile der islamischen Glaubenslehre darstellt [64].

Herkunft des Glaubens an die Auferstehung.

Daß der Auferstehungsglaube nicht aus der altarabischen Religion stammen kann, bedarf keines Beweises; schon allein der hartnäckige Unglaube der Mekkaner gerade gegenüber dieser Lehre zeigt, wie fremd sie ihnen war [65]. Die vorstehend angeführten Argumente für die Auferstehung geben deutliche Fingerzeige für die biblische Herkunft dieses Glaubens bei Mohammed, wenn es auch in manchen Einzelheiten schwer zu entscheiden ist, ob jüdischer oder christlicher Einfluß vorliegt [66].

So finden sich die Beweise für die Auferstehung aus den Analogien mit anderen Schöpfungswerken Gottes sowohl in jüdischen wie in christlichen Quellen; der Vergleich mit dem Sterben und Wiederaufleben der Pflanzen erinnert in etwa an Joh 12, 24; 1. Kor 15, 35-38, die Analogie zwischen dem Werden des Menschen im Mutterschoße und der Auferstehung ist schon 2. Makk 7, 22-23 mit aller Klarheit ausgesprochen (vgl. auch ebd. VV. 11. 28f.), und beide Gedanken sind im jüdischen wie im christlichen Schrifttum weitergeführt worden, so daß Lehmann und Pedersen es unentschieden ließen, woher Mohammed diese Beweise hat [67]. Es fällt aber stark zugunsten der Annahme christlichen Einflusses ins Gewicht, daß gerade bei syrischen Kirchenschriftstellern die drei Beweise (aus der Allmacht Gottes im allgemeinen, dem Pflanzenleben und der Menschenschöpfung) zu einem festen homiletischen Schema vereinigt sind, das sich mehr oder weniger vollständig im Koran wiederfindet [68]. Auch manche andere Details sprechen eher für christlichen als für jüdischen Einfluß, so die Allgemeinheit der Auferstehung, im Gegensatz zur «Auferstehung (nur) der Gerechten» [69]. Der Terminus qijâma, der sich 70mal im Koran findet, ist syrisch-christlicher Herkunft;

---

64 Die traditionelle Ausgestaltung dieses Grunddogmas (vgl. Wolff, a. a. O. passim, bes. 105-132; Rüling, a. a. O. 49-55.69-72; Horten, a. a. O. 314-320; M. Galal, a. a. O. 250f.) hat diesen grandiosen Charakter nicht immer gewahrt, da sie sich zu sehr in Einzelheiten verliert und bei manchen Details nicht gerade geschmackvoll in ihren Schilderungen ist.

65 Vgl. Sure 13,5; 17,52.100; 19,67; 22,5; 23,37-39; 32,9; 34,7; 36,78; 50,2f.; 75,3; 79,10f.; siehe auch Bevan, a. a. O. 28; Rudolph, a. a. O. 29; Wellhausen, a. a. O. 185f.; Ahrens, Muhammed 144.

66 Grundlegend für die Untersuchung über die Beweise für die Auferstehung ist der Artikel von Lehmann und Pedersen (siehe oben, Anm. 6), der immer wieder zitiert wird (Rudolph, a. a. O. 29 Anm. 23; Ahrens, ZDMG 84 (1930) 57; Ahrens, Muhammed 33.70; Andrae, a. a. O. 164-175); auf einige Einzelheiten hatte schon Grimme (a. a. O. 157) hingewiesen.

67 Lehmann-Pedersen, a. a. O. 55-60, bes. 60. - Dieselbe Beweisführung findet sich auch in einer iranischen Quelle, die aber so späten Datums ist - jedenfalls in ihrer heutigen Form - daß mit nachträglicher jüdischer oder christlicher Beeinflussung gerechnet werden muß (ebd. 60f.).

68 Siehe Andrae, a. a. O. 164-175; vgl. auch Ahrens, Muhammed 33.70.

69 Rudolph, a. a. O. 30. Vgl. auch Grimme, a. a. O. 154.

bei den Juden waren andere Bezeichnungen der Auferstehung gebräuchlich[70]. Daß jede Beziehung der allgemeinen Auferstehung zur Auferstehung Jesu Christi fehlt[71], ist kein Beweis gegen christliche Vermittlung; es zeigt nur wieder einmal, wie bruchstückhaft Mohammeds Kenntnisse vom Christentum waren, und paßt im übrigen ganz dazu, daß Jesus in der islamischen Heilsökonomie nur eine untergeordnete Rolle spielen darf[72]. Es soll aber durchaus nicht geleugnet werden, daß die Schilderungen von Weltende und Auferstehung trotz ihres mehr christlichen Grundzuges in zahlreichen Einzelheiten jüdischen Einfluß zeigen; ganz offenkundig ist das auch der Fall bei der Beschreibung des Weltgerichtes, die jetzt noch zu behandeln ist. (Schluß folgt).

---

70 Siehe Bevan, a. a. O. 22f.; Ahrens, ZDMG 84 (1930) 32 und die dort angegebenen Belege; Ahrens, Muhammed 59.

71 Siehe Bevan, a. a. O. 24. Das ist übrigens nicht verwunderlich, da Jesus nach koranischer Lehre wahrscheinlich nicht gestorben und auferstanden, sondern lebend in den Himmel entrückt worden ist; vgl. NZM 2 (1946) 116-118.

72 Siehe NZM 3 (1947) 128-140, bes. 135-137.139f.

The Evolution of a Mission Hospital

by Sr. M. Elise Wynèn, SCMM., M. D.

In 1846 a Swiss Capuchin missionary in India, Anastasius Hartmann, born in Luzern, became the first Vicar Apostolic of the newly made Patna Diocese. His vicariate was nearly the size of France. At that time it had over 20 million inhabitants oft thom only 2,200 were Catholic. The four Swiss and Italian missionaries available for this enormous area could barely supply the needs of the few military stations and the small community of Christians in Betthia. The latter had been converted some century earlier by the missionaries to the forbidden kingdoms of Nepal and Tibet. Missionary activity was practically at a standstill, with no schools, no convents, no charitable institutions, no Sisters, no Brothers in the whole vicariate. Even the beautiful old Cathedral, built in the 18th century when Patna was a flourishing trade station, was now in ruins and deserted. Sadly the new bishop wandered up and down the narrow winding main street of Patna which stretched for nearly ten miles along the river Ganges. The city had more than 300,000 inhabitants, all pagans, with a church and rectory in shambles, no Christians anywhere, and no helpers. No wonder the poor mission bishop wrote to his people in Switzerland: «I see nothing but desolation and misery everywhere». But with quiet efficiency and tenacyti, he set to work. Begging, building, preaching, baptizing, touring all over the province, with his bare hands he built up a mission diocese that at his death contained all the seeds of its future development. When the American Jesuit Fathers took over the work in 1921, Bishop Hartmann's name remained a byword standing for all that is holy and heroic.

Legend has it that Bishop Hartmann still says Mass in his Old Cathedral, at night time when all is quiet. Since 1939, the lovely Corinthian building has been part of a very special development in the Diocese. In that year, the Medical Mission Sisters of Philadelphia, U.S.A., came to open a hospital in Patna. They took over the old «Padri ki Haveli» (Mansion of the Fathers) because there was no other place available and no possibility of building due to war shortages. Since then, in the minds of the simple Indian people, «Padri ki Haveli» has become synonymous with «Holy Family Hospital». Dedicated to the Holy Family and designed to take care of the whole Indian family, men, women, and children, it now houses a straff of eight Medical Mission Sisters and nearly fifty student nurses, and takes care of over 4,000 in-patients and 30,000 dispensary patients a year. There are all the usual medical, surgical and obstetrical services, a complete, Government-recognized nurses' training school, courses for midwives and assistant pharmacists, and all these have grown out of the small beginning of less than ten years ago in the old mission Cathedral.

Much careful and courageous planning, and a lot of hard work, have gone into the making of this 150-bed hospital. The needs of the poor people for good medical care, have pushed and are pushing this development unrelentingly forward. Even when all the beds are full, the desperately ill cannot be turned away; hence the constant enlargement and building, despite restrictions and difficulties. There has been a steady increase in the number of patients. In 1948 there were 4,323 patient admitted, 1,223 operations, and 506 babies born in Holy Family Hospital. But these statistics give only a pale and lifeless picture of the teeming activity that goes on in the compound. Neither can the importance of the hospital to the Diocese in general be

measured in figures and numbers. Perhaps the best way to understand the matter is to follow the development of the hospital through the past ten years.

When the first two Medical Mission Sisters arrived in Patna just before Christmas, 1939, the Old Cathedral and its few small adjacent buildings presented a dead and empty appearance. The center of mission activity in Patna had long since moved from this ancient section of the town, to the newer part of the city. The Cathedral seemed to be sharing in the fate of the old and dilapidated mansions around it. Crumbling mud and brick hovels of the poor had long since encroached upon these lovely seventeenth century palaces, until they had nearly choked the life out of them, like creepers on oak trees. The well-to-do had moved away; the poor were caught in the narrow, airless, unsanitary slums, breeding illness, misery and premature death on all sides. Medical care consisted of a few Ayurvedic and homeopathic shops, and a government hospital which was overcrowded with the sick of the province, and understaffed and almost without nursing care. No wonder that it held no attraction for the poor people, and more especially, for the women folk. Immured as they are in the traditions of 'purdah' (seclusion) and stay-at-home conservatism, many of them would rather die than be examined and treated by men doctors. The thousands of pagans thronging the streets around the new hospital had no contact with Christianity in any form or shape. They could not read Catholic literature; they would not stop to hear sermons; nor do they go to school. Then how can they be reached? How can they be made to w a n t to hear something about Christianiy? There is only one practical, efficient, reliable means, and that is medical work. Their need for good hospital care is unmistakable. They will come for treatment and they will get to know and trust the Sisters, and absorb the consoling truths of the Catholic faith almost «through their pores».

But the beginning was not easy. There was a large amount of indifference, and even some hostility towards this new venture. The beds were few, the staff small and «foreign», and the finances were low. Shopping trips to the bazaar were often harrowing; - trying to make one rupee do the work of two; bearing with the casual manners of the shopkeepers; coming back to the work of two; bearing with the casual labor in the heat and dust and stagnant air of Patna's slums. But slowly things began to improve. The Jesuit missionaries proved themselves staunch friends. Needed repairs and alterations were done by their 'mistries' (skilled workmen) and furniture began to arrive from their carpenter shop. Several young Indian girls were sent from the mission stations to help with the work and to be trained in the nursing arts. The dispensaries became more and more popular. Successful treatments and operations brought relatives and acquaintances from the surrounding villages. Soon a steady rise of in-patients was noticeable. When in 1941 a Sister-doctor and surgeon came from the Motherhouse in the United States, it became apparent that the present quarters would not suffice.

Thus began the 'building era', which has not ceased up to the present time. First of all, the Sisters shifted their living quarters to the Old Cathedral itself to make room for student nurses. The sanctuary of the roomy old church was partitioned off by a brick wall to serve as Chapel, while the nave was converted into small cells for the Sisters. There they have lived and probably are the only community of Sisters in the world who are actually housed inside a Cathedral!

Then the little school building used as hospital wards became too small. Rev. F. Loesch, S. J., the builder of the mission, brought over his mistries and coolies, and they added a second story. For months the compound

resembled a brick-kiln and lumber yard. Ox carts full of bricks, cement, sand and lumber arrived daily. The hospital and dispensary patients were excited and thrilled at the sight of so much activity. In due course, an attractive second-story arose. There was an arched doorway connecting the verandah and the wards and a balconied nursery for the abandoned babies. Of these latter the hospital already had quite a number. The hospital work went on undisturbed, for in India the patients do not object to noise and dirt and confusion; they like it!

But in 1942, all which had been built up so laboriously, came close to being entirely lost. In August of that year, Mahatma Gandhi and several other leaders for their refusing support in the war against Japan, were put under arrest. This started a «civil disobedience» movement as a protest against the action of the British. For five days the streets were barricaded; the telephone wires and all means of comunication pulled down; and armed bands roamed up and down the roads, shouting slogans and looking for opportunities to show their patriotism. The Old Cathedral, miles from the center of the town, staffed by «white women», was right in the heart of the rioting area. On the first day, before the Sisters even realized what was happening, a band of looters came to the gate, demanding entrance. The quick thinking and courageous action of the sister-in-charge turned them away. She appealed to the good sense and chivalry of their leaders. «Don't you realize that your own women and children are in this hospital?», she said. «Would you want to frighten and harm your own people?» This had the desired effect. The band turned away. Word was sent around in the bazaar that the hospital was not to be molested. Only three years, and already public opinion had changed to this extent! After that, the Indians considered themselves the firm friends and supporters of the hospital, and the Sisters felt the same. The battle had been won without a blow.

Soon after, comparative peace and tranquility returned. The curfew orders and restrictions of people's movements had kept the hospital rather quiet, but the patients began flocking in again. And there were more and more requests for nurses' training. Several communities of religious asked to be allowed to send their young Indian Sisters to the only Catholic training school in the whole of Central India. Full Government recognition was obtained in 1945, but long before that date the student nurses had outgrown their accommodations. Rev. Father Loesch had come to the rescue again. Despite stringent war restrictions on materials, he succeeded in putting up a comfortable nurses' home. Its straw and tile roof is not proof against monsoon rains, nor are the floors as nicely finished as desired, but it is roomy and cool. It is filled to the brim with young Indian girls and Sisters. The first large group of students came from Ranchi, where the Belgian Jesuits following in the footsteps of the famous Father Lievens, S. J., have created a flourishing Catholic community. Churches and schools are packed and numerous, but medical care was at a premium in this diocese. So Msgr. Sevrin, S. J., eagerly grasped the opportunity to have some young Indian religious and aspirants trained in Patna. They are now a big factor in building up a good system of medical care in their own mission.

Other students followed - from Calcutta, from the hills of Darjeeling, from the Dacca Diocese in Bengal, and even from the far South of India where a Christian community has flourished since the time of St. Thomas the Apostle. These are now in turn beginning to evangelize the rest of their own country. Several bishops, realizing the importance of demical work in this respect, are eager to have their young aspirants trained in nursing and pharmacy. This has produced a highly variegated and diversified

group of pupils. Classes are conducted in three languages - Hindi, Bengali and English. Backgrounds range from University entrance standards to simple grammar school educations. Both students and teachers have to work hard, but they toil away at classes and ward work, and with steadily increasing efficiency the outcome has been eminentliy satisfactory. This training of good Catholic Indian nurses is of the utmost importance. There are only a bare 7,000 trained nurses for a population of 400,000,000. In the whole of India, there are only three Catholic training schools for nurses. Yet it is clear that the future of the Church in India depends on well-trained Indian workers.

In the meantime the wards also had become too small to hold the daily influx of patients. This time two large wards were added, plus a suite of four operating and delivery rooms. Finally the old dispensary was razed and a larger-sized new one with several private rooms on top, replaced it. This rounded out the compound on all sides, leaving a small lawn between the buildings. The second story of the original building was now used for men patients, who up until then had been rather neglected. When the Bihar riots broke out, Holy Family Hospital was ready for anything. This was in November 1946. The Hindus, goaded to frenzy by the outrages perpetrated against them in Bengal in the fall of that year, rose up against the Mohammedans, of whom there were a goodly number in the province. Determined action on the part of the police and army kept the city itself in check. But in the villages, far off the beaten track and almost inaccessible to troops because of lack of roas, all hell broke loose. Simple Hindu farmers, armed with scythes and hoes and pick-axes turned against their Mohammedan neighbors with whom they had lived in intimate village harmony for centuries. It is incredible what fanaticism can do. Houses were looted and burned; men, women and even babies hacked down in cold blood, burnt with petrol and thrown down wells and pools. The same process, though on a larger and fiercer scale, was to be repeated the next year on the partition of India into Hindustan and Pakistan.

The affected section of Bihar was in utter uproar and confusion. Truck loads of wounded and homeless, mostly women and children, began to arrive in Patna. Needless to say, Holy Family Hospital was ready to accept its share of them. In less than an hour the two big wards which had been emptied for this purpose, were filled to overflowing with weeping, fainting hysterical women, still in the saries in which they had been mowed down, stiff with blood and mud and filth, their deep cut wounds hastily covered with blood-stained first-aid bandages. The whole staff of Holy Family Hospital down to the last, little probationer, turned out to restore order out of chaos. Baths and warm flannel pyjamas, hair cutting and washing, fresh bandages and splints, proper sedatives, the first warm-cooked food they had eaten in five days, clean beds, all with kind soothing, encouraging words, did wonders. That night the poor women and their babies slept in peace - clean, warm, fed and comforted. It took weeks of skilled nursing and elaborate surgical repairs, but eventually the majority of them recovered. Holy Family Hospital had become the center of interest for the entire town. Even wealthy 'purdah' ladies left their secluded Zenanas to bring clothes and sweets and small conforts to their stricken sisters. Their appreciation of the work of the nurses and doctors increased by leaps and bounds.

In contrast to this hectic time, the actual partition of India passed quietly. Patna was far enough away from the Punjab to escape the horrors of the mass migration which took place on those borders. The new Government showed itself favorably disposed towards the hospital and openly appreciative

of its care for the poor and neglected. The new India is awake towards its needs of social improvements and better medical care.

Without a well-conducted and well-equipped Catholic hospital, a mission diocese nowadays is incomplete. Mission bishops the world over are aware of this fact. To take care of its Christians and catechumens and missionaries, to open the eyes of pagans to the beautiful and consoling truths of our Faith, and to show the example of Christ-like charity to all, nothing will succeed like a mission hospital. The Decree from Rome in 1936 allowing and even urging religious women to take up the practice of medicine, surgery and obstetrics in the missions, has thrown the road wide open. Nothing now il needed but vocations and more vocations. In a short time the story of Patna's Holy Family Hospital can be repeated all over the mission world. May the prayers and support of all the faithful hasten that day!

Kulturarbeit eines Missionars in China.

Von P. Dr. Aug. Tellkamp SVD.

China bietet heute wohl das stärkste Beispiel der Waldverwüstung durch die Menschen, das es überhaupt gibt. In Nordchina ist die Waldverwüstung am weitesten vorgeschritten. In fürchterlicher Kahlheit starren die Bergesrippen in die Luft. Ungehemmt stürzen die Regengüsse in mächtigen Sturzbächen zu Tal, verursachen oft Überschwemmungen und reißen die lockere Erde mit sich fort in die Tiefe. Der Brennstoffmangel ist es vor allem, der den Bauer veranlaßt, auf den nichtbenutzten Berghängen in rücksichtslosester Weise der natürlichen Besamung und Wiederbewachsung entgegenzutreten. Es gibt im Norden Chinas ein eigenes krallen-ähnliches Gerät, das die Bauern verwenden, um mit dem Gras zugleich die Würzelchen aus dem Boden zu ziehen, damit sie etwas Brennmaterial bekommen, ihr Süppchen daran zu kochen. Und wenn dann trotz allem noch etliche Hälmchen übrig bleiben, fallen sie den hungrigen Ziegen zum Opfer. So werden die Berghänge für die Bodenkultur nicht nur nicht benutzt, sondern richten in ihrer Nacktheit leicht noch Schaden an.

In klarer Erkenntnis dieser unheilvollen Sachlage entschloß sich, angesichts der vollkommenen Apathie der chinesischen Behörde, ein Missionar im Bistum Ichowfu (Shantung), P. Kaschel SVD, selbst den Versuch einer Aufforstung zu wagen. Er begann mit seiner Arbeit bereits im Jahre 1907 und setzte sie unverdrossen bis in die Gegenwart fort. Es gelang ihm, den Gebirgsstock Meng-shen im Süden Shantungs in seine Hand zu bringen, der bis zu einer Höhe von 970 m emporsteigt und einen Raum von etwa 20 qkm umfaßt. Anfangs bezog er die Pflänzlein aus Tsingtau, später zog er sie selber auf. Jahr für Jahr drang seine Pflanzung weiter an den Berghängen vor. Auf diese Weise hat er im Laufe der Jahre weit über eine Million Bäume angepflanzt und zu einem stattlichen Walde, gemischt aus Laub- und Nadel-Hölzern, vereinigt. Die Aufforstung des ganzen Geländes konnte er leider noch nicht durchführen, weil ihm Zeit und Mittel fehlten.

Besonders heikel war die Aufgabe, die Bewohner der umliegenden Dörfer zu veranlassen, trotz ihrer Brennstoffnot die heranwachsenden Bäumchen nicht sofort wieder auszureißen. Kluge pädagogische Einwirkung und Bewachung wirkten zusammen, um auch dies schwerste Ziel zu erreichen. So konnte er denn in der Tat sich der vollen Erfolge seiner Bemühungen freuen. Als er nach manchen Jahren darangehen konnte, den Wald zu durchforsten, konnte er den Bauern jährlich weit mehr Brennmaterial zur Verfügung stellen,

als sie früher in vielen Jahren durch ihre mühsame Grassuche zu gewinnen vermochten.

Allmählich wurde auch die chinesische Öffentlichkeit auf diesen Versuch des Missionars aufmerksam. Der Wald wurde für die weite Umgegend eine Merkwürdigkeit und Sehenswürdigkeit. Chinesische Zeitungen wiesen auf ihn hin; sogar ein Lesebuch für die Schulen nahm einen Bericht über den stattlichen Wald auf. Der Internuntius sah sich veranlaßt, in einem Rundschreiben die Missionare auf die Bedeutung auch des kulturellen Wirkens hinzuweisen. So fehlte es an Anerkennung nicht. Nur eines fehlte, daß nämlich die chinesischen Behörden dies aneifernde Beispiel nachgeahmt hätten. Aber das hätte ja Mühe und Kosten verursacht; da hätte man Auslagen gehabt für Dinge, die doch erst für die folgende Generation sich als nützlich und fruchtbar hätten erweisen können. Zu einer so weitschauenden Maßnahme konnten sich die chinesischen Behörden offenbar nicht entschließen.

Der heute 73jährige Greis, P. Kaschel selbst, erhielt in diesem Jahre (1949) von seinen Obern den Befehl, vor den heranrückenden Kommunisten wegen seines Alters und seiner Kränklichkeit sich zurückzuziehen und in die Heimat zurückzukehren, zumal er ja schon vorher durch die Kommunisten gerade genug gelitten hatte. Als er nun das Reich der Mitte, in dem er 48 Jahre gewirkt hatte, verließ, stand der Wald noch. Aber die Kommunisten hatten ihn schon kräftig ausgeplündert, um Telegraphenstangen und Bauholz zu gewinnen. Es ist zu befürchten, daß in etlichen Jahren die Hänge des Meng-shen wieder gerade so kahl in die Lüfte starren, wie die übrigen Berge Nordchinas.

P. Dr. Dorotheus Schilling O.F.M. ⟨1886-1950⟩

Von Prof. Dr. Joh. Beckmann S.M.B.

Aus Rom kam die unerwartete und zugleich schmerzliche Kunde, daß P. Dorotheus Schilling am Abend des 5. Juni 1950 gestorben ist. Von den Folgen schmerzvoller Operationen, die ihn vom September 1949 bis zum März 1950 im Südtirol ans Krankenlager fesselten, genesen, hoffte er, wieder mit neuer Kraft an die liebgewonnene Arbeit gehen zu können. Aber nach knapp zwei Monaten machte eine plötzlich eingetretene Uraemie seinem arbeitsreichen Leben ein jähes Ende.

Von Anfang an hat der Verstorbene der «NZM» ein großes Verständnis entgegengebracht und auch an ihr mitgearbeitet, sobald seine schon lange geschwächte Gesundheit es erlaubte. Ja, seine letzte Arbeit galt noch der in einer Nummer der «Schriftenreihe» zusammengefaßten Artikelserie der «NZM»; sein «Gut zum Druck!» traf erst einige Tage vor seinem Tode hier ein. Es ziemt sich daher, wenn wir seiner an dieser Stelle auch besonders gedenken.

P. Dorotheus Schilling wurde am 20. Juli 1886 in Altenmittlau im Freigericht (Mitteldeutschland) geboren. 1904 trat er in die thüringische Provinz der Franziskaner ein. Die einfache Profeß legte er 1905, die feierliche 1908 ab. Nach Vollendung der philosophisch-theologischen Studien in der Ordensschule, kam er für einige weitere Semester der Theologie an die katholische Universität Freiburg in der Schweiz, wo er auch am 14. Juli 1912 die hl. Priesterweihe empfing. Der junge Priester wurde alsbald für die Franziskanermission in Nordjapan bestimmt, wo er sieben Jahre lang als «Missionar, Lehrer und Redakteur» tätig war. Diese Jahre wurden, wie die Zukunft zeigen sollte, entscheidend für seine spätere wissenschaftliche Tätigkeit, zumal als der

ehemalige Missionar von seinen Obern zum besonderen Studium der Missionswissenschaft an die Universität Münster in Westfalen geschickt wurde. Diese Studien, bereits unterbrochen durch Reisen zu den Schätzen der öffentlichen und privaten Bibliotheken in Spanien und Portugal, schloß er 1930 mit dem Doktorexamen ab.

Schon während der Studienzeit in Münster, aber noch mehr während der folgenden Jahre begann eine rastlose Sammel- und Forschertätigkeit in den Archiven und Bibliotheken des In- und Auslandes. Die Frucht dieser Reisen waren einerseits ca. 10 000 Photokopien von Handschriften und wertvollen alten Drucken, die er meist selbst anfertigte und anderseits eine gegen Ende seines Lebens ca. 50 000 Zettel umfassende Kartothek. In Verbindung mit einer sorgfältig ausgewählten und für sein Spezialfach außerordentlich reichen Bibliothek hat sich P. Dorotheus Schilling damit eine Forschungsstätte geschaffen, die von Fachleuten aller Welt gern besucht und konsultiert wurde.

Als die Franziskaner daran gingen, an ihrer Hochschule - dem Pontificium Athenaeum Antonianum - einen Jahreskurs für die angehenden Missionare ihres Ordens einzurichten, wurde P. Dorotheus seit 1931 mit den Vorlesungen für Missionsmethodik und Missionspastoral betraut, und als im Jahre 1932 an der päpstlichen Universität der Propaganda die missionswissenschaftliche Fakultät errichtet wurde, übergab man ihm dort die Einführung in die japanische Sprache und die Japankunde. An beiden Hochschulen kamen später weitere oder andere Fächer hinzu. Die zum Teil gedruckten, zum Teil vervielfältigten Vorlesungen, die an beiden Schulen ihres internationalen Charakters wegen in lateinischer Sprache gehalten werden mußten, legen ein beredtes Zeugnis ab von der Sorgfalt und Mühe, mit der P. Dorotheus seine Vorlesungen vorbereitete und für die Gewissenhaftigkeit, mit der er sie stets dem Stande der Forschung anzupassen wußte. Aber diese Tätigkeit als Lehrer, so sehr sie ihn auch bereicherte und förderte, nahm doch seine Zeit allzu sehr in Anspruch, zumal bereits seit dem Jahre 1939 ein schweres Herzleiden seine Arbeitskräfte stark verminderte.

Hinter dem Lehrer tritt daher der wissenschaftliche Schriftsteller wohl zum größten Leidwesen seiner Fachgenossen und Freunde stark zurück. Wohl dürfte die Bibliographie seiner Werke und Artikel ca. 100 Nummern umfassen [1], was angesichts seiner Lehrtätigkeit und seiner seit 10 Jahren sehr geschwächten Gesundheit eine achtenswerte Lebensarbeit darstellt, aber als Ganzes gesehen, ist diese Arbeit doch ein Torso geblieben. Schon seine Dissertation, «Das Schulwesen der Jesuiten in Japan 1551—1614» (Münster i.W. 1931) ist über einen Teildruck von 87 Seiten nicht hinausgekommen. Aber das, was geboten wurde, war derart, daß es den Verfasser mit einem Schlage unter die bedeutenden Japanologen reihte und der Teildruck schon nach kurzer Zeit vergriffen war [2]. Die Behandlung des Schulwesens der

1 Die Bibliographie bis 1938, angefangen von dem in japanischer Sprache abgefaßten Gesang- und Gebetbuch (1918) bis zu den kleineren Beiträgen zur Missionsmethodik in den Zeitschriften der Missionsländer, besonders in «Promptuarium Canonico-Liturgicum» (Ernakulam, Indien), «Apostolicum» (Tsinanfu, China) und «Actio Missionaria» (Tokyo) findet sich bei Streit-Dindinger, Bibliotheca Missionum, Vol. X (Aachen 1938), 341-347, und zählt bereits 63 Nummern. Die weiteren Arbeiten finden sich regelmäßig verzeichnet bei Rommerskirchen-Dindinger, Bibliografia Missionaria.

2 Die nicht mehr zur Behandlung gekommenen Kapitel wurden später in Artikeln des PM Attivitá scolastica dei Gesuiti nel Giappone durante i secoli XVI e XVII, 1937, 3-29, und KM 1937, 211-215, 239-243, 294-297 wenigstens kurz in ihren Resultaten bekannt gegeben, während das Kapitel über den medizinischen Unterricht in einer portugiesischen Ausgabe erweitert und vertieft wurde: Os Portugueses e a Introdução da Medicina no Japão, Lisboa, 1937.

Jesuiten sollte nur den Auftakt bilden zu weiteren Arbeiten, die besonders die kulturelle Seite der missionarischen Tätigkeit und ihre Auswirkungen im japanischen Kulturleben behandeln sollten. Als Teilarbeiten dazu erschienen die gründlichen Untersuchungen über die alte Druckerei der Jesuiten in Japan [3], über den Beitrag der Missionare zur Kenntnis der nördlichen Insel Ezo (Hokkaido) und der Ainus [4], über die Einführung des Tabaks durch Franziskanermissionare in Japan [5] und über «Die Bereicherung der japanischen Flora durch Missionare des 16. und 17. Jahrhunderts» [6].

Auf seinen Forschungsreisen, die ihn in den akademischen Ferien in fast alle westeuropäischen Länder führten, glückte ihm mancher bedeutende Fund. So entdeckte er in Toulouse und Lissabon (Ajuda) den zweiten und später auch den dritten Teil der bisher verloren geglaubten Missionsgeschichte Japans von P. Luis Frois S. J. [7]. Selbstlos überließ er die Herausgabe dieser für die japanische Missionsgeschichte so wertvollen Quellen andern Kräften. Der zweite Teil erschien, mit einem Vorwort und einer Einführung von ihm versehen, 1938 in Tokyo, der dritte Teil ebenda 1942. Von großem Wert waren auch die Handschriftenfunde des bisher fast unbekannten Relación del Reino Nippon des spanischen Kaufmanns Bernardino de Avila Girón, die er in Verbindung mit seinem spanischen Mitbruder P. Fidel de Lejarza herausgab [8]. Vom sel. Ludwig Sotelo O.F.M. edierte er zwei bisher unbekannte Briefe [9].

Waren die bisherigen Arbeiten zur japanischen Missionsgeschichte vor allem dem Wirken der Jesuiten gewidmet, dem er nicht nur mit einer großen Sachkenntnis, sondern auch mit ehrlicher Bewunderung begegnete, so drängte es ihn gegen Ende seines Lebens immer mehr, auch die missionarische Tätigkeit seiner Mitbrüder gründlich und kritisch zu behandeln. Eine erste zusammenfassende Übersicht über die Tätigkeit der Franziskaner in Japan bot er bereits im Jahre 1937/38 [10]. Die wohl beste Bibliographie jener Epoche stellte er seinem Mitbruder P. Juan R. de Legísima für die Neuausgabe der Historia des P. Marc. de Ribadeneira O.F.M. zur Verfügung [11]. Aufenthalt und Wirken des sel. Oderich von Pordenone in Japan, wie sie von der Franziskanertradition festgehalten wurden, mußte er nach gründlicher Untersuchung ins Reich der Legenden verweisen [12]. Einzelstudien widmete er sodann der Tätigkeit der Franziskaner in Miyako, speziell ihrer Krankenfürsorge [13] und endlich

---

3 Gutenberg-Jahrbuch. XV (Mainz 1940), 356-395. - Es sei hier auch auf die beiden andern grundlegenden Arbeiten zur missionarischen Druckgeschichte hingewiesen: «Einführung der Druckkunst in Mexiko» Ebd. 1934, 166-182, und «Vorgeschichte des Typendrucks auf den Philippinen» Ebd. 1937, 202-216.

4 In: Le Missioni Cattoliche e la Cultura dell'Oriente. Roma 1943, 139-214.

5 Monumenta Nipponica, V (1942), 113-143.

6 MR (Münster 1947/48), 192-197.

7 Vgl. seinen Bericht darüber in: Neue Funde zur Historia de Japão von P. Luis Frois S. J., ZM 1933, 337-343.

8 AIA 1933/1935. - Ob das ganze Werk erscheinen konnte, weiß ich nicht genau. Tatsache ist aber, daß die Handschriften und die für einen Sonderdruck zurückgelegten Druckplatten bei dem Sturm der Roten auf das historische Institut der Franziskaner in Madrid 1936 zugrunde gingen.

9 Antonianum XX (Roma 1945), 127-148 (Festschrift Oliger) - España Misionera IV (Madrid 1947), 9-28.

10 Le Missioni dei Franciscani pagnuoli nel Giapponi. PM IX/X (1937/38).

11 Historia de las Islas del Archipiélago Filipino ... (Madrid 1947), XXXI—LXXV.

12 War der selige Oderich von Pordenone in Japan? AFH XXXV (1942, 153-176, Monumenta Nipponica VI (1943), 86-109.

13 NZM 1949/50. - Als Separatdruck mit Register erschienen als Heft IX der «Schriftenreihe der NZM», Schöneck/Beckenried 1950, 93 Seiten.

ihrer Gefangennahme (bis zum 1. I. 1597)[14], während die weiteren Geschicke der hl. Martyrer neuen Untersuchungen vorbehalten war. Über den letzten Beitrag aus dieser Epoche «Japanische Priester in den alten Franziskanermissionen Japans, der Philippinen und Mexikos», der für die Festschrift-Kilger bestimmt war, ereilte ihn der Tod[15]. — Aus seinen Vorlesungen zur Japankunde entstand noch sein kurz vor seinem Tode erschienenes Werk über Religion und Politik in Japan[16].

Eine außerordentlich gründliche Quellen- und Literaturkenntnis zeichnet alle die größeren und kleineren Arbeiten aus. In ausgiebigem Maße hat Pater Dorotheus die ungedruckten Quellen benutzt und vor allem immer und immer wieder auch die japanischen Quellen zu Rate gezogen, benutzt und verarbeitet. Das gilt sowohl für die Arbeiten zur Jesuitenmission in Japan wie auch für die der Franziskaner. Bei allem leitete ihn dazu ein unbestechliches kritisches Urteil, das nicht zögerte, auch liebgewonnene Anschauungen im eigenen Orden als Legenden zu entlarven oder Vorurteile zu beseitigen. Gerade dieses ehrliche Bemühen um eine wirklich sachliche Darstellung der japanischen Missionsgeschichte wird auch von allen Seiten anerkannt[17]. Galt es, abweichende Ansichten zu vertreten und polemisch zu werden, so geschah es stets in einer vornehmen Form, die jedes verletzende Wort zu vermeiden suchte[18].

Bei allen Arbeiten suchte P. Dorotheus in dieser oder jener Form der Mission selbst zu dienen. Das gilt vor allem von seinen zahlreichen kleineren Beiträgen zur Missionsmethodik und Missionspastoral. Ihre Veröffentlichung in den kleineren Organen der Missionsländer entsprang, wie er mir selbst einmal mitteilte, seinem Bedürfnis, gerade dem einheimischen Klerus in den Missionsländern eine wirksame Hilfe zu bieten. Seine Kritik an den inhaltlich und formell oft anspruchslosen Blättern war die positive Mitarbeit, das Bessermachen. Diese in lateinischer Sprache abgefaßten Beiträge haben in Japan, China und Indien ein solides methodisches und pastorales Wissen vermittelt[19].

Möge der Herr der Weltmission, dessen selbstloser Diener zu sein er sich stets bemühte, nun sein ewiger Lohn werden!

---

14 Cattura e prigionia dei santi Martiri di Nagasaki. Antonianum XXII (1947), 201-242.

15 Er schrieb mir noch darüber in einem Brief vom 29. IV. 1950: «Trotz meiner Absage (wegen der Krankheit) habe ich mich schon zwei Mal wieder an den Beitrag für die Kilger-Ehrengabe gemacht, mußte aber jedesmal wieder aufhören, weil mein Herz versagte . . . Ich habe mich damit abgefunden, daß nur Bruder Tod mich von der Herzneurose befreien kann».

16 Religione e Politica in Giappone (Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani, 4) 220 pp. Roma 1950. - Eine Besprechung folgt in einem der nächsten Hefte.

17 Symbolhaft dafür scheint mir die Tatsache zu sein, daß mir die Nachricht von seinem Tode fast gleichzeitig von zwei Oblaten der Unbefl. Jungfrau Maria und zwei Jesuiten aus Rom zukam.

18 Persönlich neigte er dazu, den Gegensatz zwischen Jesuiten und Franziskanern in Japan auf eine Rivalität der beiden Orden zurückzuführen, während andere ihn vergebens vom Primat des Politischen, d. h. des portugiesisch-spanischen Gegensatzes zu überzeugen suchten.

19 Der gleiche Grund bewog ihn auch, der Zeitschrift der Propaganda Hochschule «Euntes docete» von Anfang an seine Mitarbeit zu leihen.

Die portugiesischen Missionen in Indien 1500—1542.

Von P. Dr. Laurenz Kilger O.S.B., Uznach.

Wenn vor 40 Jahren die junge Missionswissenschaft auf die indische Geschichte zu sprechen kann, mußten wir zu Maximilian Müllbauer (Geschichte der kath. Missionen in Ostindien, Freiburg i. Br. 1852) unsere Zuflucht nehmen. An den alten, gründlichen und kritischen Müllbauer und sein bescheiden kleines Buch mußte ich viel denken, als ich das neue, prächtige Werk von Silva Rego studierte: História das Missões do Padroado Português do Oriente, Índia, 1. vol. (1500—1542), Lisboa, Agéncia geral das colónias, 1949. Nachdem Silva Rego seine beiden Urkundenbände - Documentação para a História das Missiões do Padroado Português do Oriente; India I 1499 bis 1522 (cf. NZM 1950, p. 73), II 1523—1542- Lisboa 1947 u. 1949 - herausgegeben hat, ist nun der erste Band der Darstellung erschienen, XXXIX + 565 pp. stark mit mehreren Kartenskizzen. Daß dieses umfangreiche Werk der vorjesuitischen Zeit Indiens gilt, die allezeit im Dunkel lag und von Müllbauer bis Farinha (1943 cf. NZM 1946, p. 308 ss.) im Schatten blieb, ist besonders erfreulich. Silva Rego verwertet nicht nur die zahlreichen Archivalien und Manuskripte, von denen seine Dokumentenbände Zeugnis geben, sondern auch die Klassiker der portugiesisch-indischen Geschichte wie Caspar Correia, Damião de Góis; er zieht auch wohlbekannte Autoren deutscher Sprache heran: Adelhelm Jann und Georg Schurhammer; Väth und Biermann (fälschlich Bierbaum geschrieben) werden zitiert, aber er konnte ihre Arbeiten nicht einsehen. Silva Rego nimmt sich vor, die analytischen Untersuchungen seiner Dokumente zur synthetischen Darstellung auszubauen, dem Erkennen das Werten an die Seite zu stellen. Inhaltlich hält er sich an das Wort, daß die Portugiesen in Indien «Pfeffer und Christen» suchten: so will er in besonderer Weise den sozialen Fragen nachgehen und den missionarischen Ergebnissen.

Die politischen und kulturellen Zustände in Indien um 1500 zeigen eine Vielfalt von Reichen, bei denen sich zwischen Hindu-Fürsten mohammedanische Herrscher eindrängten. Die soziale Schichtung der Kasten brachte gerade für die oberen Bevölkerungsschichten große Schwierigkeiten für die Bekehrung: von den 7 höheren Kasten lebten nur die Kaufleute (Vyapari)monogam, bei den anderen herrschte Polyandrie. Die Jungfräulichkeit war verpönt: «Eine Frau, die als Jungfrau stirbt, ist verdammt» (22). Daneben gab es indische Aszeten, reiche Frömmigkeitsübungen - und die Drohung islamitischer Propaganda. Als die Portugiesen 1498 den Seeweg zu dieser Wunderwelt voll Reichtum, Herrlichkeit und Grauen entdeckten, war ihr Ziel nicht Landgewinn, sondern Handel und Christianisierung. Das zeigen deutlich die königlichen Instruktionen von 1500 (35). Friede und Glaube waren die Ideale; wo es nicht gelang, den Glauben zu verbreiten, sollte ein friedliches Auskommen mit den Nichtchristen den Handel ermöglichen. Silva Rego schildert die politische Entwicklung der portugiesisch-indischen Beziehungen unter den einzelnen Gouverneuren und Vizekönigen. Bei allen heroischen Taten und klugen Unternehmungen waren die hohen Beamten stets in Gefahr, selbst der Sucht nach Geld zu unterliegen. Inmitten des reichen Landes herrschte vielfach Armut in den portugiesischen Festungen. Der Handel wurde immer mehr königliches Privileg - und Staatsgelder rentieren nie. Wirkliche Handelsleute hätten die Führung haben sollen; schon der große Affonso Albuquerque wünschte sich «Handelsleute, die Verstand und Wissen haben» (1514, p. 85).

Das Patronatsrecht wird von der kanonistischen Seite her sachlich dargestellt. Der König sorgt für die Gründung und Ausstattung von Vikarien und anderen Pfründen und erhält das Recht, Geistliche dafür zu präsentieren. Dazu kommt die päpstliche Verleihung des Rechtes auf Schiffahrt, Handel und Eroberung in den östlichen Meeren mit der Pflicht, für die Ausbreitung des Glaubens zu sorgen. Im Laufe der Jahrhunderte hat die Kirche ihr Wohlwollen von den Patronatserrichtungen abgewandt, ja es kann kein gültiges Patronatsrecht mehr verliehen werden nach c. 1450 CJC (96).

Nun bespricht Silva Rego die einzelnen Gebiete Indiens, in denen die Portugiesen Niederlassungen gründeten. Dabei zeigt sich, daß der Süden das günstigere Gebiet war für Handel und Christentum, während dem Norden mehr strategische Bedeutung zukam. Das Königreich Cochim war das eigentliche Pfefferland. Der König Trimum Para schloß Freundschaft mit den Weißen, die Portugiesen konnten 1503 eine Festung bauen. Die Bekehrung zum Christentum brachte den Ausschluß aus der Kaste mit sich. Darum mußten die Neugetauften unterstützt werden und unterstanden dem Vizekönig; Heiden und Mohammedaner blieben Untertanen von Trimum Para. 1514 gab es bereits 6000 Christen. Bedeutsam war die Taufe des Hafenmeisters aus höherer Kaste, der mit mehr als 1000 Leuten zum Glauben kam. Eine heikle Frage war die Beschaffung von Frauen für die Portugiesen. Eine Anzahl getaufter Frauen stand ihnen gemeinsam zur Verfügung: diese Lösung erschien als res minus mala. Viele Inderinnen kamen auf diese Weise zum Christentum, allerdings «durch eine falsche Tür» (125), wurden aber doch sehr gute Christinnen. Die Zahl der einheimischen Bekehrten war 1518 auf 12 000 angewachsen und jährlich gab es einen Zuwachs von etwa 1000. Die Portugiesen mußten Reis und Kleider für sie beschaffen. Für die Kinder wurde ein Schulmeister aufgestellt und sie erhielten Schulbücher; 1518 kam diese Schule unter die Leitung der Franziskaner im Kloster St. Antonio. Von Anfang an hatte Cochim sein Spital, das 1541 von der Misericordia-Bruderschaft übernommen wurde. Die eigentlichen Missionare waren Franziskaner-Observanten; der König von Portugal sorgte für ihren Gehalt, Wein und Öl bekamen sie von der Faktorei, dazu Almosen von den Gläubigen. — Goa war ursprünglich eine Bauernsiedlung mit 30 Dörfern, die eine genossenschaftliche Organisation aufwiesen und dem König von Bijapur unterstanden. Die Stadt auf der Insel hatte eine vorzügliche strategische Lage. 1510 wurde sie von Albuquerque erobert. Um der Festung eine sichere portugiesische Bevölkerung zu geben, förderte Albuquerque die Rassenmischehen der Matrosen, Soldaten und Handwerker. Die Frauen waren vielfach aus höheren Kasten oder Mohammedanerinnen. Kirchenrechtlich waren diese Heiraten zuweilen etwas bedenklich. Daneben gab es viele illegitime Verbindungen. Die Bevölkerung wuchs, jedoch auch die Armut. Die Schule mußte die Kinder nicht nur unterrichten, sondern auch ernähren (186). Die Christen hatten kostenlose medizinische Behandlung. Bis 1540 hatten die Heiden in Goa das Recht, ihre religiösen Feste zu feiern; auch Christen nahmen daran teil. Generalvikar Miguel Vaz verfügte die Zerstörung der Pagoden: Goa sollte eine christliche Stadt werden und wurde es. Die alten sozialen Einrichtungen ließen sich im christlichen Sinne umwandeln. Die Bruderschaft der Glaubensverbreitung entstand und gründete ihr Seminar für den indischen Klerus. Zu gleicher Zeit übernahm die Misericordia, etwa 1516 gegründet, das Hauptspital. Die Missionare waren Franziskaner, 1518 bereiteten sie den Bau ihres Konventes vor. Sie hatten eine gute Bibliothek. Auch einzelne Dominikaner wirkten in der Stadt. Goa, das nunmehr die Hauptstadt Indiens wurde, hatte seinen Generalvikar. Zuweilen kamen auch Weihbischöfe, wie 1519 André de Torquemada, Bischof von Dume, dessen Berichte besonders aufschlußreich sind. 1534 wurde Goa eigenes Bistum. João do Albuquerque O.F.M. kam als erster Oberhirte 1538 nach Indien. Es gab ein Domkapitel. Neben der Hauptkirche S. Catarina waren noch einzelne Kapellen in der Stadt. In den Dörfern wurden nach der Zerstörung der Pagoden Kirchen errichtet, denen die früheren Einkünfte der Tempel zugewiesen wurden (220).

Der König von Cananor war einer jener südindischen Fürsten, die sich den Portugiesen zuwandten, um sich von der Oberhoheit des Samorim von Calicut unabhängiger zu machen. Die Stadt blieb unter der Herrschaft ihres Königs, obgleich die Portugiesen eine Festung bauen durften. Von den Hindu kamen eher die Naires zum Christentum als die Brahmanen, doch waren die Bekehrungen der Mohammedaner häufiger als jene der Hindu. 1523 gab es 700 einheimische Christen. Sie lebten, von ihrer Kaste ausgestoßen, in Armut und mußten mit Reis unterstützt werden. Das Klima war in Cananor so gut, daß der Platz als Kurort galt. Dazu hatte die Stadt seit 1519 das beste Spital in Indien. Die Hauptkirche S. Tiago war klein. Neben den Vikaren, die durchschnittlich kaum zwei Jahre blieben, waren auch einige Franziskaner; doch kam ein Konventbau erst 1542 zustande. — In Calicut, der Residenz des Samorim, des reichsten Fürsten der Küste, herrschten die Islamiten. Nach einer kriegerischen Auseinandersetzung kam es 1512 zu Friedensverhandlungen

und zum Bau einer Festung. Bei einem Angriff der Mohammedaner 1524 hielt die Burg stand; die abziehenden Portugiesen legten Minen: während die Gegner das starke Bauwerk besichtigten, ging es in die Luft. Nun ließen sich die portugiesischen Kaufleute in Chale nieder, errichteten Faktorei und Festung. An beiden Orten gab es Bekehrungen, darunter ein Joga und einige Naires. Einmal jedoch erlitten 3 Franziskaner den gewaltsamen Tod. Die Hindu hatten auszusetzen, daß die Europäer Schweine und Kühe aßen, sich nicht an die Reinigkeitsgesetze hielten und den Frauen zu nahe traten, auch solchen aus niederen Kasten (353).

Das Gebiet der Fischerküste stand unter der Herrschaft kleiner Könige, die sich teilweise auf den Herrscher von Bisnaga stützten. Die Mohammedaner mischten sich ein, sodaß die Perlfischer von allen Seiten bedrückt und ausgebeutet wurden. Darum wandten sie sich gern an die Portugiesen und waren bereit, auch ihre Religion anzunehmen. So kam es zur bekannten Massenbekehrung der Paraver. Die Untersuchung dieses wichtigen und so vielfach geschilderten Missionsereignisses ist ein Meisterstück unseres Historikers (365-377). Er korrigiert die Darstellung des Jesuitenchronisten Fr. de Sousa (1710), die sich als dramatische Übertreibung herausstellt, und rekonstruiert die Tatsachen mit Hilfe der Forschungen Schurhammers und seiner (Silva's) eigenen Dokumentenfunde. Demnach war die Massentaufe nicht 1532. Erst im Winter 1535 kommen die Gesandten der Fischer nach Cochim und empfangen die Taufe. Im Frühjahr 1536 geht Generalvikar Miguel Vaz mit 3 Priestern zu den Paravern; mehr als 40 000 werden getauft. Bis Herbst 1537 wiederholen sich die Taufen, an denen auch Franziskaner beteiligt sind. Schließlich waren 80 000 Paraver Christen und andere Paraver von vier weiteren Gegenden zeigten sich zur Bekehrung geneigt. Ein eigener Kommissar der Franziskaner wachte darüber, daß diese Neuchristen betreut würden. Doch scheint es, daß jene Missionare nur einmal im Jahr von Cochim herkamen und so nicht genug Zeit auf den Unterricht verwenden konnten.

In Cranganor trafen die Portugiesen 1502 mit den Thomaschristen zusammen. Diese führten ihren Ursprung auf die Zeit des Apostels Thomas zurück, hatten orientalischen Ritus und standen unter nestorianischen Bischöfen. Sie waren sozial der Kaste der Naires gleichgestellt; wer sich vom Christentum abwandte, verlor seine Kaste (382). Gerade dadurch waren die Thomaschristen in das System gegenseitiger Abschließung eingespannt und hatten kein Verlangen, andere Inder zum Christentum zu führen. Hingegen waren sie den Portugiesen wohlgesinnt und nahmen gern deren Schutz an gegen die Mohammedaner. 1507 entstand in Cranganor eine kleine Festung. Der Pferdehandel blühte. Ein Krieg zwischen dem König von Cranganor und Cochim war der Mission ungünstig. Wir hören vom Wirken eines Dominikanermissionars und von einem armenischen Bischof, der die katholischen Priester langsam in die Seelsorge seiner Thomaschristen einführen wollte. Doch scheiterte die Zusammenarbeit am Nestorianismus des Bischofs. 1530 begannen die Franziskaner mit ihrer Mission. Da gelang Frei Vincente de Lagos 1538 die Gründung des ersten Seminars für den einheimischen Klerus, zunächst für Thomaschristen bestimmt. — In Coulão (Quilon) herrschte eine Königin, als sich die Portugiesen 1503 dort niederließen. 1516 wurde eine Festung gebaut. Verschiedene Verträge sollten den Handel sichern und die gegenseitige Rücksichtsnahme in Religionssachen regeln, auch die Thomaschristen schützen, die dort behandelt wurden, wie in Portugal die Juden. Silva Rego weist darauf hin, wie bedeutsam diese Quiloner Verträge waren, die ersten ihrer Art im neueren internationalen Recht (407). Die Mission hatte unter der Feindseligkeit der Mohammedaner zu leiden. Doch soll es einem Franziskaner gelungen sein, 12 000 Islamiten zu taufen. — Meliapor an der Ostküste barg nach der Überlieferung der Thomaschristen das Grab des Apostels Thomas. Die Grabkirche, die auch von den Heiden in Ehren gehalten und von einem islamitischen Wächter behütet wurde, untersuchten die Portugiesen 1517 und restaurierten sie 1523. Sie schätzten den Wallfahrtsort, gingen den Überlieferungen nach und begründeten eine Siedlung von Handelsleuten, die eine gewisse Selbständigkeit hatte. Franziskaner nahmen sich der Mission an und erzielten schöne Erfolge.

Einen ganz eigenen Charakter wiesen die portugiesischen Niederlassungen auf, die nördlich von Goa die Verbindung zum nahen Osten herstellen sollten. Ormuz am persischen Golf, «der Edelstein im Ring Indien», inmitten der Intriguen und der sittlichen Verderbtheit orientalischer Fürsten und Händler, erhielt seine Festung.

Für die christlichen Handelsleute und Beamten bestand die Gefahr, auch die Art des Landes anzunehmen, verschlagen und käuflich zu werden. Wohl gelang es den Portugiesen, die herrschende Sodomie einzudämmen. Sie hatten ihre Vikarie und Kirche, eine besonders schöne Orgel, ein Spital. Die Bekehrten waren meist eingeborene Frauen, die in illegitimen Verhältnissen zu den Siedlern standen. Auch in Chaul, wo Faktorei und Festung gegründet wurden, beschränkte sich die religiöse Wirkung auf die Umgebung der Festung. 1534 wurde ein Franziskanerkonvent gebaut. — Baçaim sollte für die Portugiesen eine Flotten- und Militärbasis werden gegen die Türken (Rumis). Bahadur, der Fürst, hatte sich vom Großmogul unabhängig gemacht und wagte es, gegen ihn zu ziehen. Er wurde geschlagen. 1533 missionierten dort zwei Weltpriester und ein Franziskaner. Von den einheimischen Bekehrten sind 1540 einige für den Glauben gestorben. Wie weit P. Antonio do Porto in dieser ersten Zeit schon dort tätig war, läßt sich nicht bestimmt erkennen (474 ss.). In Dio, dem wichtigsten Hafen des Nordens, war die Mission durch Unruhen und Verträge gehemmt. Der Kapitän durfte keine Bekehrung eines Mohammedaners zulassen (478).

Im letzten Kapitel seines Buches erörtert Silva Rego einige Fragen aus Mission und Seelsorge in klarer Zusammenfassung. Zunächst die Eigenarten des Gottesdienstes: die heilige Messe wurde meist alle Tage gefeiert, am Montag für die Armen Seelen. Texte und Ritus waren zu jener Zeit, vor dem Tridentinum noch nicht so genau festgelegt und gaben der persönlichen Frömmigkeit des Bischofs Raum. Das Brevier wurde meist im Chor gebetet. Die Sonntagspredigt war Regel. Eine Katechese gehörte zum pflichtmäßigen Sonntagsgottesdienst. Der Katechismus (cartinha) war ausführlich und gut theologisch begründet. Doch war es hauptsächlich Kinderlehre; den Unterricht des Volkes zu fördern, war den Jesuiten vorbehalten. Unter den Andachten waren jene zum Leiden Christi und zur Verehrung Mariens bevorzugt. Von Paramenten und kirchlichen Geräten haben wir ausführliche Listen, die einen erstaunlichen Reichtum und kühne Farbenzusammenstellungen zeigen. Bald wurden kirchliche Gewänder wie Geräte in Goa selbst hergestellt. Die betreffenden Handwerke waren genügend entwickelt und die Anfertigung im Land kam billiger als der Import aus Portugal. In der christlichen Baukunst konnte sich in dieser Zeit noch kein eigener Stil entwickeln. Die Kirchen waren vor allem stark gebaut, meist von Festungsarchitekten. Doch empfand man damals schon, daß neben den heidnischen Tempeln und den Moscheen ansehnliche christliche Bauwerke vonnöten seien. In der Sakramentenspendung ist im Vergleich mit der amerikanischen Praxis bemerkenswert, daß die Neubekehrten sogleich ein Anrecht auf Beicht und Kommunion hatten. Taufregister wurden angelegt. In Ehefragen brachte die Unwissenheit mancher Vikare einige Verwicklung. Der Klerus bestand hauptsächlich aus Festungsvikaren, die meist auf 3 Jahre angestellt wurden, zuweilen auf Lebenszeit. Der König präsentierte die Geistlichen und zahlte ihren Gehalt, die kirchliche Behörde setzte sie ein. Die Erziehung eines einheimischen Klerus war in dieser Zeit noch in ihren Anfängen. Die Bildung des portugiesischen Klerus war bei den Ordensleuten, besonders bei den Franziskanern besser als bei den Weltpriestern. Die Sitten der Geistlichkeit waren in diesen Jahrzehnten in Europa nicht gut, in Indien durfte man nicht viel Besseres erwarten. Unwissenheit, Ausschweifungen, Gewinnsucht waren Gefahren für die oft nur allzujungen Vikare. Doch zeugt es vom missionarischen Gewissen, daß Fehlbare bestraft und weggeschickt wurden in einem Lande, wo neben Joga, Fakiren und Brahmanen der christliche Geistliche seine Ehre wahren mußte.

In einem begeisterten Schlußwort faßt Silva Rego die großen Leistungen jener bewegten Jahrzehnte zusammen. Die Portugiesen überwinden die Schranken der weiten Meere, lassen sich nieder in Ländern fremder Fürsten und in Orten, die sie für ihren König erwerben. Sie suchen die Pax europaea, die Pax Lusitana zu bringen. Sieger im Kampf, werden sie im Frieden zuweilen besiegt von den bösen Mächten des Reichtums. Sie versuchen ein euro-asiatisches Zusammenleben. Im Bekehrungswerk zeigt sich das Volk am Meer bereit, die Lehre Christi anzunehmen, wie seinerzeit am galilaeischen Meer. Goa wächst heran zu einer christlichen Stadt. Für die Massenbekehrungen des Südens entstehen Seminarien.

Silva Rego hat ein Buch geschrieben, das in seiner Gründlichkeit, seiner kritischen Sorgfalt und in der Weite missionarischer und sozialer Auffassung mustergültig ist.

Paventi, Saverio: **La Chiesa Missionaria.** Manuale di Missionologia Dottrinale; Ed. U.M.C. in Italia, Roma 1949, 542 pp.

Ce beau volume, écrit par Mgr Paventi, minutante de la Propagande, avec la collaboration d'un Carme belge, le P. van Gelder (Jean-Marie du Sacré Cœur, OCD), docteur en missiologie attaché au sécretariat international de l'U.M.C., est le premier tome d'un nouveau manuel de missiologie. Alors que le second tome de ce manuel se réserve de traiter de la coopération missionnaire, de la missiologie descriptive et des sciences auxiliaires, le présent volume expose la missiologie doctrinale, dans laquelle l'A. fait également rentrer la méthodologie missionnaire. Cette dernière, qui occupe presque la moitié de l'ouvrage (pp. 299-524), donne une belle vue d'ensemble des questions méthodologiques soulevées par l'activité missionnaire: la première section concerne la formation des missionnaires, la deuxième s'occupe de la réalisation missionnaire en général, les troisième et quatrième parlent des méthodes spéciales auprès des diverses catégories de population; ces exposés sont organiquement menés, et malgré leur caractère forcément général ils savent toucher à de nombreux problèmes très concrets. Au sujet de l'origine historique des Instituts spécifiquement missionnaires (pp. 330-332), ni l'A., ni même son collaborateur n'ont pensé devoir signaler la Congrégtion O.C.D. de St Paul qui fonctionna de 1608 à 1613 avec un but spécifiquement missionnaire et en pleine indépendance des provinces carmes (Bullarium Romanum, T. 11, p. 535 s.; T. 12, p. 199 s.). Plus anciennement d'ailleurs les «Societates Peregrinantium pro Christo» des O.F.M. et O.P. aux XIII-XV^{e} ss., de même que les Moines Irlandais de St Colomban, dès le VI^{e} s., ne formaient-ils en quelque sorte des Instituts religieux spécifiquement missionnaires? Au sujet des Religieuses en pays de mission (p. 349), il est question de Sœurs non seulement aux Philippines dès 1591, mais aussi au Mexique dès 1597 (Bull. Rom., T. 10, p. 326 sq.): cela sous le Patronat. Le moyen-âge d'ailleurs nous a conservé le souvenir de Ste Lioba qui travailla, ainsi que d'autres bénédictines anglaises, avec St Boniface; et l'on sait l'admirable apostolat réalisé dans l'antiquité par les pieuses vierges qui, ne se distinguant des laïques que par le voile - tenue que préféreraient les jeunes filles modernes, du moins des pays du Nord de l'Amérique et de l'Europe, qui se sentent le désir de se dévouer à l'apostolat missionnaire mais n'éprouvent aucun goût pour les complications vestimentaires et autres! - n'en étaient pas moins consacrées à Dieu et au service de l'Eglise; et l'on peut ainsi remonter aux temps apostoliques avec Ste Thècle ou du moins ses émules qui ont réellement existé. Alors que la méthodologie missionnaire forme la 3^{me} partie de cet ouvrage, la 2^{me} partie est consacrée aux questions de Missiologie Normative Interne relatives à la hiérarchie ecclésiastique (pp. 251-298). D'autres questions juridiques concernant les missionnaires et les Instituts figurent dans la 3^{me} partie (pp. 301-306, 328-345); on trouve pareillement dans la première partie une introduction au droit missionnaire (pp. 59-90) et un chapitre au sujet de la Normative Externe (pp. 91-100). Cette première partie est intitulée «Missiologie générale» et concerne en fait des questions très variées. Les 6 premiers chapitres s'occupent de l'introduction générale à la missiologie et de la partie générale de la théologie systématique missionnaire; ce nous est personellement un plaisir de constater que l'A. a largement adopté dans les chap. 2 et 3 (définition, motif, et fin de la mission) les idées émises dans notre travail «Vers une définition de l'Activité Missionnaire»; de même les chap. 1 et 4 (notion générale de mission; définition et caractère scientifique de la missiologie) s'inspirent d'assez près de certains aperçus d'une thèse présentée à Rome en juin 1948 et qui rentrera dans un ouvrage que nous publierons bientôt. Les chap. 7-10 concernent la missiologie normative; les chap. 11-14 présentent quelques domaines de la missiologie fondamentale (un peu trop brièvement peut-être); et le chap. 15, qui donne le contenu général de «Maximum Illud» et «Rerum Ecclesiae», se rapporte plutôt à la méthodologie missionnaire. Les chap. 16-22 font l'histoire de la littérature scientifique missionnaire. Certains ouvrages anciens et jusqu'ici très peu connus y sont signalés; et l'histoire bibliographique de l'idée missionnaire dans le protestantisme est magistralement

menée et fournit une documentation que l'on trouvera difficilement ailleurs. Bref, ce magnifique manuel offre aux lecteurs un excellent choix d'exposés missiologiques, que les spécialistes accueilleront avec sympathie. Quelques opinions, cependant seraient difficilement acceptables, spécialement celle de ne vouloir considérer comme vrais missionnaires que les prêtres, n'accordant ainsi aux Frères et aux Sœurs que le titre d'«auxiliaires» (p. 301); on peut en effet être hiérarchiquement mandaté par l'Eglise et être professionnellement consacré à l'œuvre missionnaire sans nécessairement participer aux pouvoirs d'ordre et de juridiction, bien qu'il soit absolument requis, de par le caractère de l'œuvre missionnaire, qu'il y ait également dans le personnel missionnaire des prêtres et des évêques ayant ces pouvoirs. Egalement cette opinion de ne vouloir considérer juridiquement comme terres de missions que les territoires placés sous la juridiction de la Propagande (pp. 19-21). Ce qui était vrai en 1622 ne l'est plus actuellement, bien que la lettre du seul Code actuel - dont on connaît les fortes lacunes du point de vue missionnaire - puisse se prêter à une telle interprétation, quoique ici encore le «missionibus omnibus superintendant» de la Constitution «Inscrutabili» ait simplement fait place au «missionibus praeest» dans le Code (c. 252-1), témoignant ainsi, par cette expression d'où disparaît manifestement tout exclusivisme, d'une certaine prise en considération par le législateur de l'évolution juridictionnelle de la Propagande au cours des temps. La Propagande est actuellement le seul dicastère à s'occuper de territoires exclusivement missionnaires, mais elle n'est pas le seul dicastère à s'occuper de territoires missionnaires (Guida, pp. 30-49). L'A. d'ailleurs ne semble guère attribuer d'importance à ces opinions, puisqu'il prend en considération les problèmes missionnaires qui se posent dans les territoires de l'Orientale (pp. 502-511), à laquelle il paraît bien attribuer (pp. 267-269) une compétence missionnaire directe, et quil n'a nullement restreint la définition de mission (pp. 31, 37) ou de missiologie (pp. 42, 44), ainsi qu'il eut été logique à «l'activité des seuls prêtres dans les seuls territoires de la Propagande», mais a très bien conservé le sens beaucoup plus général, embrassant toute l'activité ecclésiastique d'implantation de l'Eglise dans tous les territoires indistinctement. Félicitons donc les auteurs pour cet excellent ouvrage qui se distingue des manuels antérieurs par le choix de la bibliographie, l'ampleur et l'exactitude de la documentation, et par de nombreux chapitres qui, dépassant le simple niveau de la vulgarisation, fournissent à la missiologie d'appréciables enrichissements. And. V. Seumois OMI

Pio de Mondreganes, P. Dr. O.F.M.Cap., **Manuale di Missionologia.** 724 pp. Marietti, Torino 1950.

Die Tatsache, daß die zweite Auflage des «Manual de Misionologia» (Madrid 1947. Cf. NZM 1948, 227f) des bekannten Professors am Missionsinstitut der Propaganda in Rom so guten Absatz fand, sodaß der Autor schon nach kurzer Zeit an die Vorbereitung einer 3. Auflage gehen konnte, ist einerseits ein erfreulicher Beweis dafür, wie sehr das Missionsinteresse weite Kreise erfaßt hat, aber auch ein gutes Zeugnis für das Handbuch selbst. Die 3. Auflage der spanischen Ausgabe ist zwar noch nicht erschienen, dafür legt Pio de Mondreganes zunächst eine italienische Ausgabe vor, die bereits die Verbesserungen der 3. spanischen Auflage enthält. Daß Wesentliches verbessert und ergänzt wurde, beweist schon der Umfang, der um fast 200 Seiten erweitert wurde. Mit großer Genugtuung stellen wir auch fest, daß der Verfasser die Aussetzungen zur zweiten Auflage weitgehend berücksichtigt hat. So wurden nicht nur die bibliographischen Angaben bedeutend erweitert, sondern auch der Text hat wesentliche Ergänzungen erfahren. Daß dabei italienische Verhältnisse besonders berücksichtigt wurden, ist vollauf gerechtfertigt, da sich dieses Manuale ja in erster Linie an italienische Leser wendet. Erweiterungen erfuhr diese Ausgabe durch folgende neu eingefügte Abschnitte: «La Missiologia in Italia» (pp. 31-35), «Caratteristiche dell'apostolato Paolino» (pp. 82-86), «Le Idee Missionologiche nella Liturgia» (pp. 127-139), ein Kapitel über das Katechumenat im Abschnitt «Missionologia pratica» (pp. 371-378). Neu bearbeitet ist das Kapitel «I fini delle Missioni» (pp. 347-355). Bedeutende Erweiterungen erfuhren die Kapitel über «Missionsideen in der Heiligen Schrift», «Missionsgedanken bei den Kirchenvätern» (hier sind neu die Ausführungen über Orosius, Isidor von Sevilla und Prosper von Aquitanien pp. 111-

113), «Maria und die Missionen», um nur die wichtigeren zu nennen. Die Statistiken im Kapitel «Missionologia descrittiva» werden alle von der 2. Auflage übernommen. Für die Missionen unter der Propaganda sind sie der Publikation der Agenzia Fides: «Le Missioni Cattoliche dipendenti dalla S. Congr. de Propaganda Fide. Cenni geografici e storici. Datti statistici. (Roma 1946)» entnommen. Bei der Aufführung der kirchlichen Distrikte in den Missionsgebieten wäre es wohl ein Leichtes gewesen, die seit 1946 neu errichteten Sprengel nach den AAS zu ergänzen. — Dieses Manuale präsentiert sich auch äußerlich bedeutend besser als die spanische Ausgabe. Das Papier ist vorzüglich und der Druck sauber. Das Handbuch bietet eine gediegene Einführung in die verschiedenen Zweige der Missionswissenschaft und Missionspraxis. Freilich jene, die in diesen Fragen bereits etwas bewandert sind, wird auch diese Ausgabe nicht ganz befriedigen können, da viele Kapitel doch noch allzu summarisch sind. Aber das Handbuch ist ja nicht für Spezialisten geschrieben, sondern vor allem für Seminaristen und Studenten. Da wünschen wir, es möchte in recht viele Hände gelangen und Liebe und Begeisterung für die Missionen wecken. Specker

Tragella, P. Giov. Batt.: **Per una spiritualità missionaria.** 66 pp. Unione Missionaria del Clero in Italia. Roma 1949.

Wer für die Mission wirken will, gerade im geistlichen Stande, muß aus tiefster religiöser Überzeugung und Ergriffenheit schöpfen. Wie ein Don Bosco gelegentlich Betrachtung hielt vor dem geographischen Atlas, so soll des Priesters Beten, Opfern, Betrachten erfüllt sein von der Liebe zum Herrn der Ernte, von der Sorge um das Wachsen des Gottesreiches. Tragella versteht es trefflich, die Gegenwartslage zu schildern und schließlich als großes Anliegen die Freiheit des Apostolates vorzulegen. Der Missionsgedanke soll beim Priester das Bürgerrecht haben im Innersten seines geistlichen Lebens, erleuchtet von klarer Missionskenntnis. Wir haben wohl keine andere Schrift, die so weitschauend und gegenwartsnah missionarische Frömmigkeit lehrt. Kilger

Wiedemann, Heinrich, M.S.C.: **Karl der Große, Widukind und die Sachsenbekehrung.** Veröffentlichungen des missionswissenschaftlichen Instituts der Westfälischen Landesuniversität zu Münster in Westfalen, Heft 2. 39 Seiten. Verlag Aschendorff, Münster i. W. 1949.

Es ist ein großes Verdienst Wiedemanns, daß er in dieser kleinen Schrift gerade die geistesgeschichtlichen Untergründe der Sachsenkriege untersucht, klarlegt oder in offene Frage stellt. König Karl liest Augustins De civitae Dei und schöpft daraus sein Herrscherideal - auch den Gedanken, die Heiden dem Gottesstaate zuzuführen. Widukind, der Sachsenführer, mag als Vertreter und Verfechter der sächsischen Demokratie gelten. Der Adel steht ihm kühl gegenüber und erwartet eher von den Franken Förderung. Am blutigen Tag von Werden zeigt sich Karls Dämonie oder vielleicht eher sein tierhafter Schmerz über den Verlust so vieler Freunde am Süntel. Die Massentaufen in Sachsen waren ein methodischer Mißgriff und erst nach der Befriedung des Landes setzte die wirkliche Bekehrungsarbeit ein. Die Taufe Widukinds und Karls kampfloser Sieg und sein Großmut bei Paderborn hatten den Boden bereitet. Eine sehr wertvolle Studie zur frühmittelalterlichen Missionsweise. Kilger

Laures, Johannes: **Nobunaga und das Christentum** (Monumenta Nipponica Monographs, 10). 54 Seiten. Sophia-Universitaet, Tokyo 1950.

Der außerordentliche Aufschwung der japanischen Missionen in den Jahren 1570—1585 war neben andern günstigen Umständen vor allem dem christenfreundlichen Verhalten des Diktators und Einigers Japans Oda Nobunaga zu danken. Seine Gunsterweise und geflissentlichen Ehrungen der Missionare - von der Rückkehr Frois' nach Miyako im Jahre 1569 bis zur Schenkung eines Bauplatzes in der neuen Residenz Azuchi und der das ganze Land in Staunen setzenden Ehrung des Visitators Al. Valignanos - haben die Daymios und durch sie auch das gewöhnliche Volk der-

maßen bewegt, daß es erstmals zu Massenbekehrungen kam, die, menschlich gesehen, zu einer Bekehrung ganz Japans geführt hätten, wenn die Nachfolger des Diktators die gleiche Politik befolgt haben würden. Das ist der Eindruck, den die gründliche Untersuchung P. Laures' über diese Gunsterweise im ersten, umfangreichsten Teil seiner Abhandlung erweckt. Aber noch wertvoller scheinen uns die Ausführungen über die eigentlichen Hintergründe dieser Gnadenerweise und im besondern über die innere Einstellung Nobunagas zum Christentum zu sein. Sie machen es verständlich, daß und warum dieser kein tieferes Verständnis des Christentums gewann, ja daß seine Ermordung 1582 infolge seiner beginnenden Selbstvergottung sogar ein schweres Verhängnis vom jungen japanischen Christentum abwandte. — Mit dieser kritisch und wissenschaftlich sauber durchgeführten Untersuchung wird die seit langem unterbrochene Reihe der Monumenta Nipp. Monographs wieder glücklich aufgenommen und weitergeführt. Beckmann

Termer, Franz: **Quauhtemallan und Cuzcatlan.** Der erste und zweite Bericht des Pedro de Alvarado über die Eroberung von Guatemala und El Salvador im Jahre 1524. Hamburger Romanistische Studien, Ibero-Amerikanische Reihe, Bd. 18. 106 Seiten. Hamburg, Hansischer Gilden-Verlag 1948.

Den Berichten des spanischen Conquistadors wird hier eine deutsche Übersetzung gegeben mit historisch-literarischer Einleitung, wissenschaftlichem Kommentar, Orientierungskarte und Zeichnungen nach Originalaufnahmen des Verfassers. Sowohl die quellenkritischen Untersuchungen wie die Ausführungen über Volkstum und Land sind von vorbildlicher Gründlichkeit. Ebenso ist der Kommentar reich und ausführlich, geht jeder geschichtlichen, sprachlichen, ethnologischen und geographischen Frage sorgfältig nach mit Heranziehung der Literatur und persönlicher Erfahrung. So gewinnt auch die Missionsgeschichte wertvolle Einblicke in jene Eroberungszeit, in die Haltung der Indianer und der Spanier. Die seltsame Rechtsauffassung, daß die Indianer einfach auf die Verkündigung der königlichen Macht und der päpstlichen Oberhoheit hin sofort zu gehorchen hätten, Untertanen und Christen werden sollten, klingt selbst ganz abenteuerlich in all diesen Abenteuerfahrten des gewalttätigen und tapferen, zuweilen auch rücksichtslos grausamen Alvarado. Gerade zur Erklärung dieses Verfahrens führt Termer das Requerimiento an im spanischen Text und in deutscher Übersetzung (S. 54-58). Er nennt diese Urkunde «heuchlerisch». Die Abhandlung von B. Biermann in unserer NZM 1950 S. 94-114 zeigt, daß Las Casas ein eifriger Gegner dieser «Verkündigung» war und daß Milderungen im Text und in der Art des Vorgehens versucht wurden. — Jedenfalls möchte ein Missionshistoriker wünschen, er könnte auch - wie Termer - sein Forschungsgebiet einmal bereisen und mit ähnlicher Gewissenhaftigkeit allen sprachlichen und volkskundlichen Fragen nachspüren. Kilger

Ramon Alvarez Garcia, Heriberto: **Historia de la Acción cultural en Guinea española.** Con notas sobre la enseñanza en el Africa negra. 557 pp. Instituto de Estudios Africanos, Madrid 1948.

Mit einem Vorwort des Generalgouverneurs gibt hier der Direktor des Erziehungsdepartementes dieser einzigen außermarokkanischen Kolonie Spaniens in Afrika (Insel Fernando-Po und gegenüberliegende Guinea-Küste) eine «Geschichte der kulturellen Tätigkeit in Spanisch Guinea» heraus, die mit ihrer archivalischen Breite vor allem die Spanier im vollen Umfange interessieren dürfte, zumal es vielfach nicht einmal die vitalsten afrikanischen Kulturgeschehnisse und -probleme sind, die den breitesten Raum einnehmen, sondern massiges statistisches Material, das sich teilweise bis in die Angaben der Namen der Lehrer und Schüler, des Alters der Schüler, der Kilometerdistanzen der Schülerdomizilien von der Schule, der Beherrschung der spanischen Spache u. drgl. verläuft. Faktisch ist es also eine Behandlung des Schulwesens, welcher nur anhangsweise und summarisch einige Notizen über öffentliche Bibliotheken und

sportliche Unternehmen (!) als kulturellen Beiträgen beigefügt sind. Immerhin dürfte diese Publikation die erste und einzige sein, die neben dem viel besprochenen englischen, französischen, belgischen und südafrikanischen Kolonialschulsystem auch einmal das Schulwesen der kleinsten europäischen Kolonie zu einer eingehenderen Darstellung kommen läßt und sogar aufzuzeigen wagt, daß Spanien heute prozentual ein bedeutend Mehrfaches für seine Kolonialschulen ausgibt als andere Kolonialstaaten, auch ansehnlich mehr Prozentsätze der schulaltrigen Jugend erreicht als die übrigen afrikanischen Kolonien. — Allerdings datiert dieser modernere Aufschwung des spanischen Kolonialschulwesens auch erst seit einigen wenigen Jahren, nachdem 5 mühsame Entwicklungsepochen durchlaufen waren. Die 1. Epoche (1868—1901) ist jene der bescheidenen Schulanfänge, wo 1868 der spanische Kolonialstaat durch das Decreto Organico von Lopez Ayala leise anfing, in seinen Gebieten des Guinea-Golfes, zuerst in der Hauptstadt S. Isabel auf Fernando Po, dann allmählich auch im Küstengebiet, eine offizielle Schulerziehung an die Hand zu nehmen. Weiter entwickelt und gefördert wurde dieses Schulwesen allerdings erst durch die 1883 neu ankommenden «Söhne des Unbefleckten Herzens Mariä» und die Konzeptionisten-Schwestern von 1885 an. Als 2. Epoche in der Schulentwicklung kann das 1. Viertel des neuen Jahrhunderts angesehen werden, wo durch die Budget- und Finanzgesetze von 1902 dem Schulwesen etwas größere, wenn auch immer noch bescheidene Zuschüsse zugeteilt wurden. Das Schulreglement von 1926 und der gleichzeitige stärkere Schulkredit von 50 000 Ps. leitet für die 3. Epoche (1927—1931) ein wachsendes Interesse der Regierung an ihrem Kolonialschulwesen ein, wobei vor allem die staatliche Schulinspektion erstmals und durchgreifend organisiert wurde. Die heimatlichen Wirrnisse des Bürgerkrieges schufen für das Kolonialschulwesen eine 4. Epoche der Rückschläge (1932—36), während welcher die Staatssubsidien herabgedrückt, die Schulinspektion aufgehoben und nur noch wenige Schulreglemente in Kraft gelassen wurden. Die 5. und letzte Epoche umfaßt den heutigen raschen und imposanten Aufstieg, der durch das an sich etwas überstürzte Reglement von 1937 eingeleitet und durch den Schulkodex von 1943 endgültig organisiert wurde. — Wenn auch der Gouverneur wie der Schuldirektor sich nicht schämen, gegenüber einer bloß äußeren, materialistischen Zivilisation das katholische Erziehungsprinzip einer wirklichen Seelenkultur betont in den Vordergrund zu rücken und wenn auch die tatsächlichen Lehrpläne Religion und Moral durchgängig an 1. Stelle aufführen und den Religionsunterricht für die Schüler aller Primarklassen für obligatorisch erklären, so wird die Erziehungsfrage vor allem des höheren Schulwesens doch auch wiederum wie in allen andern afrikanischen Kolonien vom kolonialstaatlichen Bedürfnis nach Beamten und Technikern entscheidend bestimmt. Das ideologische Schulziel, eifrige Katholiken und tüchtige spanische Bürger heranzubilden, dringt insbesondere in linguistischer Hinsicht durch, indem das Spanische, als Sprache des kathol. Mutterlandes, als ausschließliche Schulsprache benützt werden muß. Durch diese unerbittlich gehandhabte Vorschrift fühlten sich besonders die englisch sprechenden protestantischen Missionen in dieser spanischen Kolonie stark behindert, sodaß sie, im Hinblick auf noch andere «bevogtende» Normen, sämtliche Schulen bis auf eine einzige für Ausländer in S. Isabel wieder aufgaben. — Bei der ständig steigenden Bedeutung der gesamten afrikanischen Schulfrage geht man mit erwartungsvollem Interesse an den 70seitigen Überblick über das Schulwesen in Englisch und Französisch West- und Äquatorial-Afrika, Belgisch Kongo, in den portugiesischen und ehemaligen deutschen Kolonien von Togo, Kamerun und Ostafrika, wird aber, abgesehen von der Zeichnung einiger Wesenslinien, nicht wenig enttäuscht ob der ganz unzulänglichen und daher teilweise direkt irreführenden Behandlung dieser Gebiete. Die mangelhafte Darstellung geht wohl darauf zurück, daß dem Autor fast kein Missionsmaterial, sondern offenbar nur die staatlichen offiziellen Berichte zur Verfügung standen. Hätte er doch wenigstens bloß Mazé, La collaboration scolaire des gouvernements coloniaux et des missions einwenig zu Rate gezogen! Auch etwas undurchsichtig bleibt der Versuch, das Schulwesen der längst untergegangenen deutschen Schutzgebiete noch zur Darstellung bringen zu wollen, zumal für Ostafrika das staatliche Schulsystem und -wesen nicht unter der deutschen, sondern erst unter der britischen Führung eine groß angelegte, instruktive Entwicklung nahm, von der er aber kein einziges Wort sagt. Somit wird, wie gesagt, dieses dicke Buch, wenigstens für Nicht-Spanier, über akzidentelle Kolonialschulbelange viel zu viel, über wesentliche aber viel zuwenig orientieren. P. Franz Solan Schäppi, O.F.M.Cap.

Van Wing, J., et V. Goemé, S. J.: **Annuaire des Missions Catholiques** au Congo Belge et au Ruanda-Urundi. 672 pp. L'Edition Universelle, 53, rue Royale, Bruxelles, 1949.

Abbé Corman hatte in der Zwischenkriegszeit zwei Mal dieses wertvolle Nachschlagewerk herausgegeben. Seitdem fehlte, abgesehen von den allgemeinen Statistiken der Apost. Delegatur, eine Zusammenfassung dieser Art. Nach langen Vorarbeiten haben nun die Patres van Wing und Goemé die Arbeiten Abbé Cormans wieder aufgenommen und für das Jahr 1949 weitergeführt. Im Zentrum des Buches stehen die eingehenden Angaben über die 30 Missionsgebiete Belgisch-Afrikas (p. 36-631), die sowohl Ausführungen über alle im Gebiete tätigen Orden, Kongregationen und Hilfswerke enthalten, als auch, soweit als möglich alle wünschenswerten Angaben über jede einzelne Missionsstation (mit Namen aller Missionare, Statistiken, Schulen, Spitäler etc.). Grundsätzlich wird der Stand der Mission am 31. Dez. 1947 zu erfassen gesucht. Bei jedem Missionsgebiet wird einleitend auch ein Überblick über die Entwicklung des Gebietes, die missionarisch wichtigen Daten und über die Geschichte der dort tätigen Orden und Kongregationen geboten. In der allgemeinen Einleitung zu Beginn des Werkes finden sich die Angaben über die Apost. Delegatur, die Adressen der Missions- und Ordensobern, die Daten über die erste Ankunft der einzelnen Missionsgesellschaften und eine ausführliche Zusammenfassung über die allgemeinen Hilfswerke der Mission (Fomulac, Cadulac etc.), während am Schluß neben der zusammenfassenden Statistik eine Liste der seit dem 1. Januar 1935 verstorbenen Missionare, Brüder und Schwestern mit ihren wichtigen Lebensdaten vorgelegt wird. Leider vermissen wir eine entsprechende Berücksichtigung der Presse. Weder die «Revue du Clergé Africain», noch «Aequatoria» oder andere Presseerzeugnisse, speziell in den Eingeborenensprachen, finden Erwähnung. Vielleicht ließe sich auch bei einer Neubearbeitung eine Bibliographie der linguistischen und anderer wissenschaftlicher Werke der Missionare zusammenstellen, die einen Einblick in eine vielfach unbekannte Welt missionarischer Tätigkeit ermöglichen würde. So erhielte das mit vorbildlicher Sorgfalt abgefaßte Jahrbuch mit seiner Unsumme wertvollster Angaben und Ziffern eine noch allgemein wissenschaftlichere nützliche Abrundung. Beckmann

Croidy, Pierre: **Ins Land der Geister.** Vom Großen Sankt Bernhard nach Tibet. 192 Seiten und 2 Karten. Verlag Räber, Luzern 1949.

Die Versuche der regulierten Chorherren vom St. Bernhard, auf einem der tibetanischen Grenzpässe ein Hospiz zu errichten und so in das streng verschlossene Tibet die Frohbotschaft zu tragen, werden von Anfang an (1930) geschildert bis zu den Ereignissen der letzten Jahre. Ein Schriftsteller hat die Bearbeitung übernommen und erzählt lebhaft, spannend von gefährlichen Reisen, vom Lebensopfer des Paters Tornay, vom Beginn des Hospizbaues auf dem Latsapaß. Das Buch ist geeignet, Interesse zu wecken und Hilfe für das Unternehmen zu gewinnen; doch verzichtet die Darstellung auf Genauigkeit, etwa in der Chronologie der Reisen, und darf nicht als historische Quelle bewertet werden. Die französische Ausgabe trägt den Titel: Du Grand-Saint Bernard au Thibet. 192 ss. Spes. Paris 1949. Kilger

Schafer, Bruno: **Sie hörten seine Stimme.** Zeugnisse von Gottsuchern unserer Zeit. Neue Folge. 304 S. Verlag Räber & Cie., Luzern, 1950.

Vergleicht man die vorliegende Sammlung von Konvertitenbildern mit solchen früherer Zeiten, so fällt einem neben dem autobiographischen Charakter der einzelnen Beiträge vor allem der weltweite katholische Zug auf, der darin zum Ausdruck kommt. Von den 19 Lebensbildern dieses Bandes rühren 9 von Vertretern aus den Missionsländern her, und zwar 3 aus China, 2 aus Japan, 1 aus Indien, 2 aus Ägypten und 1 aus dem Vordern Orient. Diese Lebensbilder spiegeln äußerst real und persönlich die den einzelnen Ländern und Milieus eigenen Schwierigkeiten wieder, bieten aber weiterhin, infolge der durchwegs ehrlichen und überzeugten Darstellung

auch wertvolle Hinweise auf die Psychologie der Bekehrung, speziell der Bekehrungsmotive, Hilfsmittel etc. Sie sind somit eine seitens der Missionswissenschaft schon oft gewünschte und äußerst wertvolle Ergänzung der landläufigen Missionsberichte.
Beckmann

Hardy, Georges: Un apôtre d'aujourd'hui, le Révérend Père Aupiais, provincial des Missions Africaines de Lyon. 320 pages. Aux Editions Larose, 11 Rue Victor Cousin, Paris V°.

On ne saurait trop remercier Mr Georges Hardy d'avoir consacré un livre attachant et révélateur au Révérend Père Aupiais, provincial de la Société des Missions Africaines de Lyon, né à Saint Père en Retz, non loin de la ville de Saint Nazaire, dans le département de la Loire-Inférieure, le 11 Août 1877 et mort à Paris, le 14 Décembre 1945, après avoir été élu, le 18 Octobre précédent, député de Dahomey qu'il avait évangélisé, à l'Assemblée Nationale Constituante Française. Cette élection suffit à dire l'autorité morale qu'il avait acquise auprès des populations noires parmi lesquelles il avait vécu, notamment de 1903 à 1926 et au service desquelles, rentré en France, il était toujours demeuré. Ce qui caractérise, en effet, l'apostolat du Père Aupiais, ce n'est pas seulement qu'il fut un missionnaire dévoué aux ouailles qu'il rassembla, c'est encore qu'il se consacra, tout entier à faire connaître et à mettre en valeur, en France, la race noire dahoméenne, qu'il avait observée de très près et dont il ne cessa d'étudier, avec une sympathie éclairée, les dons naturels. C'est ce travail de documentation consciencieuse qu'a analysé, dans son livre, Mr Georges Hardy, avec une sympathie qui n'enléve rien à l'objectivité de ses exposés. En dix chapitres, il a passé en revue les idées dont le Père Aupiais se fit le propagandiste. Il a montré comment le Père Aupiais avait été amené à mettre l'ethnologie au service de son apostolat, comment ensuite il s'en était pris, pour le combattre, «au préjugé de couleur», en vue de réhabiliter les Sociétés Noires, comment enfin il avait décrit les «trésors» de moralité, de culture, de spiritualité de ces Sociétés, ceux en particulier qu'il avait découverts parmi les paysans dahoméens, dont il avait conquis la confiance, par la manière compréhensive avec laquelle il les avait traités. Nous signalerons aux Missionnaires les chapitres IX et X de cet ouvrage, intitulés: du Fétichisme au Christianisme et Christianisme et Civilisation: l'avenir de la race noire. Ils sont très suggestifs et méritent une attention spéciale, en raison de leur apport à la science missiologique. Dans sa conclusion, Mr Georges Hardy a résumé ainsi la pensée maîtresse du Père Aupiais: «il eut qu'on cesse de sousestimer les qualités intimes des Noirs d'Afrique et de négliger tant de forces utilisables; mais dont l'importance est primordiale et qu'il s'est acharné à tirer de l'ombre». «De tels appels, a écrit encore Mr Georges Hardy, venus du meilleur de notre humanité, ne restent jamais sans réponse et l'on peut estimer que le Révérénd Père Aupiais a dès maintenant fait école». — Ceux qui, comme l'auteur de cette recension, l'ont connu et ont eu l'occasion de collaborer parfois avec lui, se réjouiront du progrès présent de ses idées et qu'un tel livre ait été publié pour en assurer la diffusion.
E. Beaupin

Masson, J., S. J.: Un millionnaire chinois au services des gueux. Joseph Lo Pa Hong (1875—1937), 165 pp. Editions Casterman, Tournai - Paris 1950.

Als bleibende Frucht seiner Studienreise in den Fernen Osten legt der rührige Sekretär der Missionsabteilung der Pax Romana und der Aucam die bisher beste und gründlichste Biographie des 1937 ermordeten chinesischen Großindustriellen Lo Pa Hong vor. Es gelang ihm - man kann wohl sagen, in letzter Stunde - die überlebenden Zeugen und Mitarbeiter des Schanghaier Karitasapostels auszufragen und, wie besonders dessen Sohn François Lo, zu umfangreichen Aufzeichnungen zu veranlassen. Diese mündlichen und schriftlichen Zeugnisse bilden die wertvollste Quelle dieser bei aller kritischen Zurückhaltung doch begeistert geschriebenen Biographie, die einerseits die Daten und Taten, anderseits aber auch die Grundhaltungen

dieses ungemein reichen Lebens aufdeckt. Die Biographie ist wirklich eine Huldigung an das christliche China und berechtigt selbst in den schweren Stunden der Gegenwart zu der festen Überzeugung, daß ein Land, das bereits solche Persönlichkeiten tiefen und aktiven katholischen Glaubenslebens hervorgebracht hat, wieder zu neuem christlichen Leben auferstehen wird. Beckmann

Schmidt, P. Wilhelm, S.V.D.: **Der Ursprung der Gottesidee.** Bd. VIII. Die afrikanischen Hirtenvölker. Niloten und Synthese mit Hamiten und Hamitoiden. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1949. XXX+777 pp. mit Karte. — Bd. IX: Die asiatischen Hirtenvölker. Die primären Hirtenvölker der Alt-Türken, der Altai- und der Abakan-Tataren. Paulus-Verlag, Freiburg i. Schw. 1949. Verlag Aschendorff. XXXI+899 pp.

Im Jahr 1908 begann Prof. Schmidt in seiner Zeitschrift «Anthropos» als erster mit einer systematischen Kritik der damals herrschenden Ansichten in der Völkerkunde. Diese Artikelreihe weitete sich 1912 zum 1. Band des «Ursprung der Gottesidee» aus, dem 1926 die zweite, stark vermehrte Auflage folgte. Es ging hier nicht anders, als daß vorwiegend negative Arbeit geleistet werden mußte, d. h. die Systeme, die sich die Vertreter des Evolutionismus errichtet hatten, mußten erschüttert und geschleift werden. Jedoch entzog sich Prof. Schmidt nicht der Aufgabe, auch die positive Darstellung in Angriff zu nehmen. 1929/34 erschienen die Bände II-V des «Ursprung», in denen die Religionen der Urvölker Amerikas, Asiens, Australiens und Afrikas behandelt werden. Der 6. Band (1935) faßte die Ergebnisse daraus in einer Endsynthese zusammen, die in den großen Linien und in ihrer Bedeutung für das menschliche und christliche Weltbild inzwischen überall bekannt geworden sein dürften. Mit dieser Darstellung der Religionen der Völker der Urkultur wäre eigentlich die Frage nach dem «Ursprung» der Gottesidee in ihrer geschichtlichen Seite - so weit das heute möglich ist - erledigt. Prof. Schmidt holte aber zum zweiten Mal aus und machte sich daran, die Religionen der Primärkulturen, und zwar zuerst der Hirtenvölker, zu untersuchen, da das Bild der Urformen ja auch aus spätern Entwicklungsstufen ergänzt oder umso besser abgegrenzt werden kann. 1940 erschien der 1. Band und 1949 - nachdem die kriegsbedingten Hindernisse gefallen waren - der 2. Band (Bd. VII und VIII in der ganzen Sammlung), in denen die Religionen der afrikanischen Hirtenvölker durchbehandelt sind. In der aus den frühern Bänden gewohnten Art werden die Materialien der Forscher ergiebig ausgeschöpft und aus den z. T. sich ergänzenden, z. T. sich widersprechenden, z. T. zusammenhangslosen Angaben die Elemente der Religion dieser Völkergruppen herausgearbeitet und zum Gesamtbild zusammengestellt und in kulturhistorischer Methode aus der geschichtlichen Tiefenschau heraus erklärt und bewertet. Als Resultat ergibt sich, daß der Glaube an einen Gott, der mit allen wesentlichen Eigenschaften eines Höchsten Wesens ausgestattet ist, und die Verehrung dieses Gottes durch Gebet und Opfer den afrikanischen Hirtenvölkern eigen ist. Prof. Schmidt schlägt deshalb vor (VIII, 697), diese 13 Millionen zählende Gruppe der Kategorie «Heiden» zu entziehen und eine neue Kategorie «Andere (neben Christentum, Judentum und Islam) monotheistische Religionen» aufzustellen, in die auch noch weitere bisher als «heidnisch» bezeichnete Religionen hineingehörten. Dieser Vorschlag ist sehr taktvoll gegenüber den betreffenden Völkern, aber er wird sich kaum durchsetzen. Die Missionare unter den Hirtenvölkern werden sich jedenfalls nicht dafür begeistern, in Zukunft nicht mehr «Heidenmissionare» zu sein. Wir glauben zudem, daß nicht bloß das Vorhandensein oder Nicht-Vorhandensein des Monotheismus, sondern auch des Offenbarungscharakters den Strich zieht zwischen Christentum, Judentum und Islam einerseits und dem Heidentum anderseits. Und schließlich wäre es für die Religionsstatistik praktisch sehr schwer abzugrenzen zwischen Monotheisten und Polytheisten, da ja auch beim Geister- und Götterkult meist noch ein Höchstes Wesen im Hintergrund steht. — Die missionsstrategische Bedeutung, die in der Missionierung der physisch, sozial und religiös hochstehenden Hirtenvölker liegt, ist vom Autor

früher einmal ausgeführt worden (Die Religion der Galla, in: Annali Lat. 1937, 83-152, bes. 149-152). - Gleichzeitig mit dem 8. ist nun auch schon der 9. Band erschienen, der die Reihe von 5 Bänden (deren Manuskripte schon alle druckfertig vorliegen!) über die asiatischen Hirtenvölker eröffnet und Prof. Schmidts Monumentalwerk wieder um ein neues Stockwerk weiterführt. P. Walbert Bühlmann, OFMCap.

Abd-el-Jalil, Jean: **Aspects intérieurs de l'Islâm.** (Collection «Sphère et la Croix»). 237 pp. Aux Editions du Seuil. 27, Rue Jacob, Paris VIe (1949).

Wie im Vorwort angegeben (S. 5), ist dieses Buch aus Artikeln erwachsen, die 1939—1947 in verschiedenen Zeitschriften erschienen waren und bei der Zusammenfassung leicht überarbeitet, besonders aber um Anmerkungen erweitert wurden. (Die Seiten 202-235 enthalten 246 Anmerkungen in Petitdruck.) Das Ganze ist also nicht nach einem bestimmten, von vornherein feststehenden Plan angelegt, aber trotzdem bildet es eine gewisse Einheit, denn immer wieder werden Wesensfragen des Islams berührt, direkt in den Kapiteln, die sich mit allgemeinen, überzeitlichen Aspekten dieser Religion befassen (I: Le Coran et la Pensée Musulmane; II: L'Islâm et l'Histoire; V: L'Orient qui prie; VI: Eléments de Formation religieuse en Islâm; VII: Communauté musulmane et Communautés chrétiennes), indirekt dort, wo es sich um Reformbewegungen und aktuelle Probleme des Islams handelt (III: Aspirations musulmanes dans le Mouvement Salafi; IV: L'Egypte de demain). — Über den Islam «von innen gesehen» zu schreiben, ist P. Abd-el-Jalil, der mehr als 20 Jahre seines Lebens Mohammedaner war und dann seinen Weg zum Katholizismus, zum Ordens- und Priesterberuf fand, kompetent wie wenige andere. Obwohl er die Mängel des Islams und das Trennende zwischen Christentum und Islam mit aller Klarheit sieht, ist sein Urteil doch immer ruhig und maßvoll abgewogen, vornehm in der Form, anerkennend für alles menschlich und religiös Wertvolle. Man darf hoffen, daß er wesentlich dazu beitragen wird, manche schiefen, noch immer allzu weit verbreiteten Vorstellungen über den Islam allmählich zu korrigieren. Das vorliegende Buch wendet sich an einen weiteren Leserkreis; aber die ausführlichen Literaturangaben, oft mit beigefügten Werturteilen, und manche klaren und präzisen Formulierungen können auch einem Islamkenner wertvolle Hinweise und Anregungen geben.

P. Josef Henninger S.V.D.

Koller, P. Ange, OFM: **Essai sur l'esprit du Berbère Marocain.** Préface de Serge Barrault, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Fribourg en Suisse. Deuxième édition revue et augmentée. 5e mille. 604 pp. Avec une carte. Editions Franciscaines. 9, Petit Rome, Fribourg en Suisse 1949.

Die 1. Auflage dieses Buches (vgl. NZM 3 [1947] S. 152f.) wurde von der Académie des Sciences coloniales in Paris am 4. Mai 1948 mit dem «Prix du Maréchal Lyautey» ausgezeichnet, wozu man den Autor aufrichtig beglückwünschen darf. Nachdem sie verhältnismäßig rasch vergriffen war, liegt hier bereits eine Neuauflage vor, die mit vollem Recht als «verbessert und erweitert» bezeichnet wird. Zunächst hat sich der Gesamtumfang um fast 200 Seiten vermehrt. An zahlreichen Stellen finden sich Einschübe, in denen neuere Literatur benutzt ist; ganz neu hinzugefügt ist das XVI. Kapitel «Son dynamisme» (SS. 462-484), worin auch die nationalistische Bewegung der neuesten Zeit behandelt wird. Ferner wurde die bisher in den Fußnoten verstreute Bibliographie am Ende des Buches in alphabetischer Ordnung zusammengefaßt (SS. 521-567) und ein Sachregister beigefügt (SS. 569-585). Das Inhaltsverzeichnis umfaßt außer den Überschriften der Kapitel jetzt auch eine gedrängte Wiedergabe der einzelnen Abschnitte durch Stichworte oder kurze Sätze (SS. 587-597). Auch die Bezeichnung «verbessert» ist durchaus berechtigt; man bemerkt das ganze Buch hindurch die bessernde Hand des Autors, der die Hinweise der Rezensenten weit-

gehend berücksichtigt hat. Allerdings sind auch jetzt noch nicht alle Druckfehler und Inkonsequenzen verschwunden; solche finden sich besonders noch in den Namen von Autoren und den Titeln zitierter Publikationen. Ein neuer sinnstörender Druckfehler hat sich S. 295 eingeschlichen: die Jahreszahl 1290 statt 1219, wie es in der 1. Auflage (S. 238) richtig hieß. Aufs Ganze gesehen, hat aber das Werk in der neuen Bearbeitung beträchtlich gewonnen und darf auf weitere Leser und Freunde zählen. Nicht zuletzt wird man auch für die Beifügung einer Stammeskarte am Ende des Buches dankbar sein. P. Josef Henninger S.V.D.

Nagendranath Gupta: **Gandhi and Gandhism.** 139 pp. Hind Kitabs Limited. Bombay (1948).

N. G. zeigt nach einer kurzen Einführung zunächst, was Indien Gandhi schuldet und wie aus dem Mister Gandhi der Mahatma Gandhi geworden ist. Mit G. beginnt das «goldene Zeitalter» (17). Er ist der größte Mensch und genießt «allgemeine Verehrung (39), ohne «päpstliche Unfehlbarkeit» und ohne «Beanspruchung göttlicher Autorität». Christus und seine Apostel haben zu ihren Lebzeiten nur einige Tausend bekehrt, Gandhi aber hat Millionen für sich gewonnen. Es fallen hier harte Worte über Europa. «Christ lived and died in vain as far as the rulers in Europe are concerned» (67). Dann wird Gandhi mit Christus und die Behandlung Gandhis vor Gericht mit derjenigen Jesu verglichen. Ferner ist von der «Divinity» der Gewalt und der «Godliness» der Nicht-Gewalt sowie dem Kult des Spinnrades die Rede. Das Alte und Neue Testament werden ausgiebig zitiert. Man hat den Eindruck, daß um Gandhi herum eine neue Religion entsteht, so wie früher um manche angebliche avataras eine entstanden ist. Alles in allem ein Büchlein, das nachdenklich macht. Warum konnte in unseren Tagen ein Nichtchrist eine so weltweite Bedeutung bekommen - warum nicht ein Christ? Es ist Zeit, daß wir eine neue Apologetik bekommen, die alles berücksichtigt, was in Asien und anderswo gedacht, gesagt und getan wird! Thomas Ohm O.S.B.

Rajendra Prasad: **Mahatma Gandhi and Bihar.** Some Reminiscences. 132 pp. Hind Kitab Limited. Bombay (1949).

Der Verfasser, Präsident der Indian Constituent Assembly, der viele Jahre mit Gandhi zusammengearbeitet hat und einige Male für seine Überzeugungen im Gefängnis saß, erzählt hier in zwangloser Weise von dem, was Gandhi in der Zeit von 1917—1948 in Bihar und für Bihar getan hat. Man bekommt einen guten Einblick in die Art und Weise, wie Gandhi arbeitet. Von der Mission, die ja gerade in Bihar (Ranchi) außerordentliche Erfolge erzielt hat, ist nur zweimal im Vorübergehen die Rede. Thomas Ohm O.S.B.

Printed in Switzerland - Buchdruckerei Gebr. Oberholzer, Uznach

Das Volksmeßbuch von Bomm

Ausgabe 1 für alle Tage des Jahres, lateinisch-deutsch. Mit Gebets- und Choralanhang. 1908 S. 10 × 16 cm. Gebunden in Leinwand, Rotschnitt Fr. 17.— und in bessern Einbänden.
Ausgabe 2 für alle Tage des Jahres, deutsch, mit Latein im Ordo missae und an allen Sonn- und Feiertagen, Gebets- und Choralanhang. 1520 Seiten. 9,5 × 15,5 cm. Gebunden in Leinwand, Rotschnitt Fr. 14.— und in bessern Einbänden.
Ausgabe 4 für die Sonn- und Feiertage, deutsch, mit Latein im Ordo missae. Gebets- und Choralanhang. 718 Seiten. 8,5 × 14 cm. Gebunden in Leinwand, Rotschnitt Fr. 4.40 und in bessern Einbänden.
Ausgabe 5 für die Sonn- und Feiertage, vollständig lateinisch-deutsch. Mit Gebets- und Choralanhang. 1240 Seiten. 8,5 × 14,5 cm. Gebunden in Leinwand, Rotschnitt Fr. 13.— und in bessern Einbänden.

Das Laienmeßbuch für alle Bedürfnisse und Ansprüche

In allen Buch- und Devotionalienhandlungen

BENZIGER VERLAG EINSIEDELN

Pour vivre avec l'Eglise dans un esprit vraiment universel,

la revue

EGLISE VIVANTE

étudie la doctrine missionnaire de l'Eglise,
expose les problèmes concrets de son expansion,
renseigne sur tous les pays de mission,
fait goûter les beautés de leurs civilisations.

Son SUPPLEMENT BIBLIOGRAPHIQUE D'ECCLESIOLOGIE signale, à la fin de chaque année, tout ce qui a paru en ecclésiologie et permet la confection immédiate et pratique d'un fichier. Il est rédigé en français pour la production française, italienne ou espagnole et en anglais pour la production anglaise, allemande ou néerlandaise.

Par an: 500 pages, en 4 livraisons.

En Suisse: 12 fr. (15 fr. avec le Supplément)
Librairie St Paul, FRIBOURG, CCP IIa 109.

Autres pays: mandat international à l'adresse de J. BRULS, 28, rue des Joyeuses Entrées, LOUVAIN (Belgique): Revue seule: 120 fr. belges; avec le Supplément: 150 fr. belges.

Just Published

MODERN PHILOSOPHERS

— WESTERN THOUGHT SINCE KANT —

by Howard C. McElroy

Here is an authoritative and comprehensive survey of 19th and 20th century philosophy. The distinguished author of this volume presents a concise and enlightened summary in broad outline four great intellectual currents: Hegel and His Successors, Philosophers of Science, Modern Aristotelians, and Anti-intellectuals.

* Kant	* Lotze	* Dewey	* Russel
* Hegel	* Mill	* Bergson	* Schweitzer
* Marx	* Heidegger	* Whitehead	* Nietzsche
* Schopenhauer	* Sartre	* Santayana	* Bowne
* Bentham	* Peirce	* Brunschvicg	* Brightman
* Comte	* James	* Maritain	* & others

Cloth, $ 4.00

RUSSELL F. MOORE CO. **475 Fifth Avenue, New York 17**

Présence Africaine

REVUE CULTURELLE DU MONDE NOIR

se propose:

De présenter et d'affirmer les valeurs nègres;
D'inaugurer l'éveil des peuples les plus méconnus de l'histoire;
De promouvoir la rénovation de l'Europe dans son humanisme, sa philosophie, sa civilisation, au profit de l'Homme.

*

Administration et Rédaction
16, rue Henri Barbusse, 16, Paris (5e)
Dan 78-57 . C. C. P. 59.36.25

Souscription

Union Française . .	170 ffr.	Etranger, le no . .	200 ffr.
Souscription à 4 nos .	600 ffr.	Souscription à 4 nos .	760 ffr.
De Soutien	1000 ffr.	De Soutien	1400 ffr.

Vient de paraître le numéro special:

Le monde noire . . . 448 pp. + 42 Photos 600 ffr.

THE MUSLIM WORLD

A Quarterly Review of History, Culture, Religions and the Christian Mission in Islamdom
Editor: Edwin E. Calverley.

Contents for January 1950

A Change of Emphasis . . . . . Charles R. Pittman
Hindustan's Muslim Millions . . . . . J. F. Edwards
Foundations - From Chinese Islam . . . Olive M. Botham
Jesus in a Pre-Islamic Arabic Inscription . . Enno Littmann
Notes to Islamic Sources on the Slavs and the Rus: Richard N. Frye
Early Discussions about the Qur'an . . . W. Montgomery Watt
The Qur'an as Scripture . . . . . Arthur Jeffery
Book Reviews . . . Current Topics
Survey of Periodicals . . . . . Sue Molleson Foster

Publication Office: 73 Main Street, Brattleboro, Vermont
Publisher: The Hartford Seminary Foundation, Hartford 5, Conn.
Marshall, Morgan & Scott, Ltd., 33 Ludgate Hill, London, E.C.4
Nile Mission Press, P. O. Box 460, Cairo, Egypt.
Y.M.C.A. Publishing House, 5 Russell Street, Calcutta, India

Subscription price $ 2.00 or 8 shillings.

HANDGEARBEITETE
KULTUSGERÄTE
AUS EIGENER
WERKSTATT

GOLDSCHMIED
PILLOUD
FREIBURG

Druckarbeiten
jeder Art prompt, sorgfältig
und preiswert!

GEBRÜDER OBERHOLZER
BUCHDRUCKEREI - UZNACH

Wollstoffe, Wollgarne
Wolldecken

vorteilhaft bei

TUCHFABRIK ENTLEBUCH A. G.
vormals Birrer, Zemp & Cie.

Clichés in jeder Technik
SCHWITTER A.-G.
Basel / Zürich

AEQUATORIA

Revue trimestrielle consacrée à l'étude de la vie des autochtones de l'Afrique centrale et de questions indigènes: ethnographie, linguistique, droit et arts indigènes, questions sociales et scolaires etc.

Abonnement: Empire britannique: 15 Shilling - Amérique: 3 Dollars - Autres pays: 120 francs congolais.

Adresse: Aequatoria, Miss. Cath., **Coquilhatville** (Congo-Belge)

Snider, Giovanelli & C., Locarno

Telephon 7 13 03

Spezialhaus zur **Lieferung von Stoffen** jeder Art für die H. H. Geistlichkeit, für Klöster und Institute!

Ist für Ihre Reise alles bereit?

Dürfen wir Ihre Bahn-, Flug- und Schiffs-Billette, Ihre Hotel-Reservationen, Ihr Reisegeld, die Spedition u. Versicherung Ihres Reisegepäcks besorgen?

Bedürfen Sie der Dienste einer Bank?

Vielleicht für: Noten und Devisentransaktionen, Auslandsüberweisungen, American Express Travelers Cheques und Reisekreditbriefe, Akkreditive, Börsenaufträge und Aufbewahrung von Wertschriften.

Beratung bereitwilligst.

AMERICAN EXPRESS

Sihlporteplatz 3 **ZÜRICH** Tel. (051) 23 57 20

Eingesandte Bücher — Livres reçus

Abd-El-Jalil, Marie et L'Islam. Etudes sur l'histoire des Religions 8. 91 pp. Bauchesne, Rue des Rennes 117, Paris 1950.

Catholicisme hier aujourd'hui demain. Encyclopédie en sept volumes dirigée par G. Jacquemet. Fasc. 8 Citeaux-Confrères c. 1153-1528. Letouzey et Ané, 87 Boulevard Raspail, Paris 1950.

Crazzolara J. P., FSCJ, The Lwoo. Part I: Lwoo Migrations. 112 pp. Museum Combonianum Nr. 3. Missioni Africane, Verona 1950.

Ederle, Msgr. Henry F., SVD, The Tragic Death of Bishop Finnemann. 88 pp. Calapan, Mindoro, (Catholic Trade School, 1916 Oroquieta, Manila) 1947.

Hulstaert, G., MSC, La Négation dans les langues congolaises (Institut Royal Colonial Belge. Sect. des sciences morales et politiques. Mémoires T. XIX, fasc. 4.) 71 pp. Librairie Falk, 22 rue des Paroissiens, Bruxelles 1950.

Lehmann, Walter, Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft. Wechselreden indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensapostel in Mexiko 1524. Spanischer und mexikanischer Text mit deutscher Übersetzung. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Gerdt Kutscher. 134 S. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1949.

Loehr, D. Aemiliana, OSB, L'année du Seigneur. Collections Renaissance et Tradition. 2 Vols. 464 et 400 pp. Bruges, Editions Beyaert 1946.

Mahieu Hieronymus, STD., Probatio Charitatis seu manductio in vitam spiritualem. Editio Quinta. 514 pp. Brugis Sumptibus Caroli Beyaert 1949.

Nederlandse Missiologische Week, Nijmegen van 27-30 Oct. 1948. 164 pp. s. l. s. a. Missionarissen van het H. Hart, Missiehuis, Tilburg.

Oehler, Wilhelm, Geschichte der deutschen evangelischen Mission. 1. Bd.: Frühzeit und Blüte der deutschen evangelischen Mission 1706—1885. 412 Seiten. Verlag Wilh. Fehrholz, Baden-Baden 1949.

Perraudin Jean, Le beau métier de Missionnaire. 167 pp. Nouvelle édition revue et augmentée. Collection Lavigerie, Grands Lacs Namur s. a. (1950).

Schebesta Paul, S.V.D., Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri. Ergebnisse zweier Forschungsreisen zu den zentralafrikanischen Pygmäen. Bd. II. 253 S. mit 4 Bildtafeln. Institut Royal Colonial Belge. Memoires Tome IV. Fasc. 1. Bruxelles 1950.

Schilling, P. Doroteo O.F.M., Religione e Politica in Giappone. (Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani, 4.) 220 pp. Pont. Athenaeum Antonianum. Via Merulana 124, Romae 1950.

Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft

Les Cahiers de la Nouvelle Revue de science missionnaire

7. **L. Kilger OSB:** Die Taufpraxis in der alten Kapuzinermission am Kongo und in Angola. 29 Seiten. sFr. 2.—.

8. **Mgr E. Beaupin:** L'Organisation internationale du Travail et les Problèmes sociaux en pays de Mission. 56 Seiten. sFr. 3.50.

9. **D. Schilling OFM:** Die Hospitäler der Franziskaner in Miyako (1594—97). 93 Seiten. sFr. 4.20.

Früher erschienen:

G. Schurhammer SJ: Der hl. Franz Xaver in Japan 1549—51 (48 S., sFr. 3.—). **F. Combaluzier CM:** Un Inventaire des Archives de la Propaganda (milieu du XVII^e siècle) (46 S., sFr. 3.—). - **J. Wicki SJ:** Die Mitarbeiter Franz Xavers in Indien. Methode ihrer Heidenbekehrung und Unterweisung der Christen 1545—52 (26 S., sFr. 2.—). - **J. van Hecken CICM:** Etudes Mongoles. Littérature mongole chrétienne - Travaux linguistiques (27 S., sFr. 2.—). - **A. Seumois OMI:** Vers une définition de l'Activité missionnaire (46 S., sFr. 3.—). - **L. Kilger OSB:** Die Mission in Peru um 1600, nach der Bilderchronik des Phelipe Guaman Poma de Ayala (51 S., 12 Bildwiedergaben, sFr. 3.—).

Bestellungen durch den Buchhandel oder direkt an:

Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft
Schöneck-Beckenried (Schweiz)

Neuerscheinung.

NEUE ZEITSCHRIFT FÜR MISSIONSWISSENSCHAFT
NOUVELLE REVUE DE SCIENCE MISSIONNAIRE

Supplementa

Vol. I.

Die christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem.

Dargestellt am Swahili und andern Bantusprachen.

Von P. Dr. Walbert Bühlmann O. F. M. Cap.

XXV, 418 Seiten Preis: Kart. sfr. 21.— (+Wust)

Subskriptions-Einladung.

Als Vol. II der «Supplementa» erscheint im Herbst 1950:

Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart

Festschrift P. Dr. Laurenz Kilger O. S. B. zum 60. Geburtstag

dargeboten von Freunden und Schülern.

ca. 350 Seiten Subskriptionspreis: Kart. sfr. 15.—

Die Liste der bis zum **1. August 1950** eingetroffenen Subskribenten wird in der Festschrift veröffentlicht. — Nach Ablauf der Subskriptionszeit (1. September) muß der Preis der Festschrift auf zirka sfr. 18.— (+Wust) erhöht werden.

An die

Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft
Schöneck / Beckenried (Schweiz).

Unterzeichneter bestellt in Subskription:

..... Expl.: Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart.
Festschrift P. Dr. Laurenz Kilger O. S. B.

Unterschrift: .....

Adresse: .....

Datum: .....